٦١
العدد
الواحد والستون
مارس ١٩٧٠

صفحة

أخلاقنا العلمية.. إلى أين ؟

د. فـؤاد زكريـا

خلال ذلك الوقت العصيب الذى انقضى منذ هزيمة يونيو ، والذى كنا نتلمس فيه أسباب الهزيمة داخل نفوسنا ، وفى عقولنا وطرائق تفكيرنا ، دار قدر كبير من النقاش الذى أثارته هذه الصدمة الأليمة حول موضوع العلم ، وكان هناك ما يشبه الاجماع بين كل من أدلوا بآرائهم فى هذا الموضوع على أن موقفنا من العلم كان من أول أسباب الهزيمة ، وعلى أن تعديل هـذا الموقف أو تغييره جذريا هو أول خطوة فى الطريق الشاق الذى يمكن أن يؤدى فى النهاية الى النصر .

ولقد سارت المناقشات التى استهدفت تحليل موقفنا من العلم فى اتجاهين : أحدهما يدعو الى توسيع نطاق ((**مضمون**)) العلم ورفع مستواه ، وذلك بابداء مزيد من الاهتمام بالبحث العلمى وتدريس العلوم وتقديم كافة التيسيرات التى تتيح للعلماء جوا مستقرا يمارسون فيه أبحاثهم على النحو الذى يكفل ، آخر الأمر ، اقصى انتفاع من العلم لصالح المجتمع ذاته . أما الاتجاه الآخر فيدعو ، بالاضافة الى ما سبق ، الى الأخذ ((**بالمنهج العلمى**)) أو ((**بالأسلوب العلمى فى التفكير**)) ، فى مقابل الأسلوب الخرافى أو العشوائى الذى كان ولا يزال سائدا فى جوانب متعددة من تفكيرنا . ويتميز هذا الاتجاه الثانى بأن تطبيقه لا يقتصر على المجال العلمى البحت فحسب ، بل أنه يمتد الى كافة جوانب حياتنا العملية أيضا : فالأسلوب العلمى فى التفكير يمكن أن يستخدم بنجاح فى ميادين كالحرب والدعاية والتخطيط الاجتماعى والاقتصادى ، وفى السياسة الداخلية والخارجية ، وغير ذلك من المجالات التى يؤدى تطبيق المنهج العلمى فيها الى تغيير طريقة تناولنا لها من التخطيط والارتجال الى التنظيم والترتيب والتعمق .

على أن للمشكلة جانبا ثالثا لم يعره أحد اهتماما ، وكأنه جانب مهمل لا قيمة له فى تحديد موقفنا من العلم ، مع أنه ربما لم يكن يقل اهمية عن الجانبين السابقين ، بل قد يكون هو الذى يحدد مقدار انتفاعنا أو عدم انتفاعنا من هذين الجانبين . هذا الجانب هو ((**الأخلاق العلمية**)) ، أعنى تلك المجموعة من القيم والقواعد والمعايير التى ترتبط بممارسة العمل العلمى ، وان لم تكن هى ذاتها من صميم العلم . **والأخلاق** العلمية كما أود ان أتحدث عنها فى هذا المقال ليست هى السلوك الشخصى للعالم من حيث هو انسان ، بل هى سلوكه من حيث هو عالم فحسب ، أعنى أسلوبه وطريقة تعامله مع **الآخرين فى المجال العلمى ذاته** . فليس هدفى هنا هو الحديث عن الأخلاق فى صلتها العامة بالعلم ، بل هو ينصب على وجه بعينه من أوجه الأخلاق ، هو ذلك الذى يمارسه المرء بوصفه عالما فحسب .

وعلى الرغم من أن الأخلاق العلمية شىء متميز عن العلم ذاته ، فان بين الاثنين علاقة متبادلة وثيقة . صحيح أن العلم ينتمى الى مجال تقرير الواقع وفهمه ، وأن الاخلاق تتعلق بتقدير القيم والسلوك على أساسها ، ومع ذلك فان كلا من العلم والأخلاق العلمية يدعم الآخر ويزيده قوة . فارتفاع المستوى العلمى ، فى الفرد أو فى الأمة ، يعنى مزيدا من الارتقاء فى الأخلاق العلمية ومن الحرص على مراعاتها ، والتمسك بالأخلاق

● اننا نتصور امكان حدوث نهضة علمية دون ان يواكبها ارتفاع مناظر في مستوى القيم التى يسلك بمقتضاها المشتغلون بالعلم، وهو فى الواقع تصور باطل من اساسه .

● النقد الموضوعى جزء لايتجزا من الحياة العقلية فى البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة، اما في بلادنا فهو ، على مستوى الاشخاص ، لايقل خطورة عن اعلان الحرب بين الدول .

● ان استجابة الجمهور المثقف للمعارك النقدية كثيرا ما تكون مشابهة لاستجابة جمهور الكرة للمباريات ، فهو يصفق ويهلل ويستهويه كل ماهو مثير ، اما الحقيقة المجردة فلايهتم بها احد .

العلمية يؤدى ، من جهة أخرى ، الى مزيد من التقدم العلمى ، ويزيل كثيرا من العقبات التى تعترض طريق العلم . ولكن هذا الحكم العام لا يمنع ، بطبيعة الحال ، من وجود حالات فردية لا يجتمع فيها العلم مع الأخلاق العلمية، ولا يعمل فيها كل منهما على دعم الآخر .

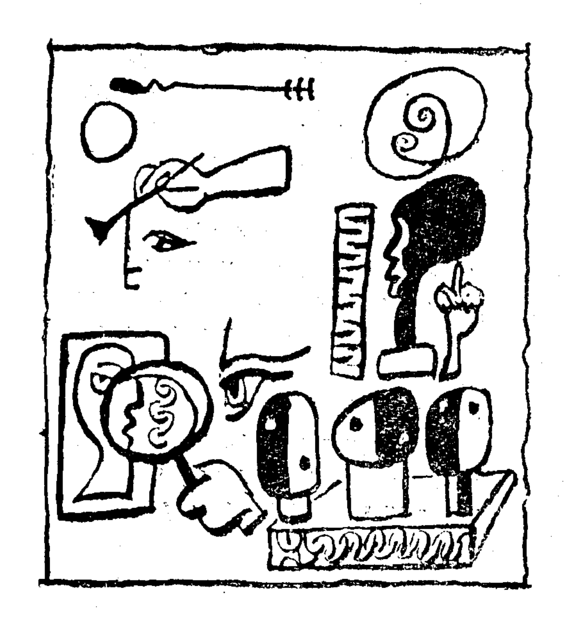
والأمر الذى لا شك فيه أننا ، فى تلهفنا الشديد على بلوغ مستوى علمى رفيع نعتقد ــ عن حق ــ أنه هو الكفيل بحل مشاكلنا القريبة المدى والطويلة الأجل ، لم نحاول ابداء أى قدر مماثل من الاهتمام بالأخلاق العلمية . **ومعنى ذلك أننا نتصور امكان حدوث نهضة علمية دون أن يواكبها ارتفاع مناظر فى مستوى القيم التى يسلك بمقتضاها المشتغلون بالعلم ، وهو فى رايى تصور باطل من أساسه** . ذلك لأن كل نهضة علمية تحتاج الى مناخ أخلاقى معين لا تزدهر الا فيه ، وكل تقدم فى العلم يرتبط بمراعاة تقاليد سلوكية راسخة توطدت دعائمها فى المجتمعات التى سبقتنا فى هذا المضمار ، وازدادت فيها تأصلا كلما ازداد العلم ذاته نهوضا .

ومن المؤسف ان الجرائد اليومية هى التى ذكرتنا بهذه الحقيقة الأليمة ــ أعنى افتقارنا الى التقاليد العلمية الراسخة ــ بطريقة قد لا تخلو من الابتذال ، ولكنها لا تغير من الواقع المؤلم ذاته شيئا . وعلى الرغم من أنى لست فى وضع يسمح لى بأن أصدر حكما على اتهامات **السرقة العلمية** التى وجهتها الصحف ، فى الآونة الأخيرة، الى أكثر من واحد من اساتذتنا الجامعيين ،

ولا أود ان اشارك فى تعبئة مشاعر الرأى العام المثقف ضدهم ، فانى أعتقد مع ذلك أن الطريقة الدرامية الصارخة التى اتبعتها الصحف اليومية فى اثارة هذا الموضوع الشائك لا تخلو من فائدة: فهى أشبه بالصدمة الكهربائية التى تنبه الحواس الخاملة ، وهى بالفعل قد أثارت فينا سلسلة من ردود الأفعال العنيفة المفاجئة ، ولكن التفكير الذى أثارته كان مقتصرا على الوقائع التى كشف عنها النقاب فحسب ، ولم يمتد الى الجذور العميقة للظاهرة نفسها .

ان ظاهرة الاستيلاء على ثمرة جهود الآخرين، فى الميدان العلمى ، ظاهرة لا تقل خطورة عن السرقة الفعلية . بل اننا نجد لدى سارق الممتلكات المادية ، فى معظم الأحيان ، دوافع ترغمه على ارتكاب جريمته ، فضلا عن أن مستواه العقلى ، فى الغالب ، هابط الى حد لا يسمح له بتقدير مدى الخطأ الذى يرتكبه . أما العدوان على الجهد العلمى للآخرين فيقوم به شخص ليس مضطرا الى ارتكاب هذه الجريمة لكى يعيش او يعول أسرة ، فضلا عن أن قدراته العقلية تسمح له بأن يكون على وعى كامل بمدى مخالفة فعلته هذه لكل ما تعارفت عليه الأوساط العلمية من قيم .

ولكن اذا كان موقف من ينتحل لنفسه جهد الآخرين أمرا مؤسفا ، فان الأكثر منه مدعاة للأسف هو موقف المسئولين من أمثال هؤلاء الأشخاص . ففى معظم الأحيان يكون أول ما يتبادر الى أذهان المسئولين هو ((**ستر**



الفضيحة » وتجنب اثارة الضجة بأى ثمن . ويتحقق ذلك بايجاد أى مبرر مفتعل يخفف من وطأة الخطأ الذى ارتكب ، ثم تبرئة مرتكبه أو توجيه لوم شكلى اليه ، وبذلك يتحقق الهدف الأكبر ، وهو التكتم على الفضائح العلمية ، اما علاج الظاهرة ذاتها فلا يفكر فيه أحد .

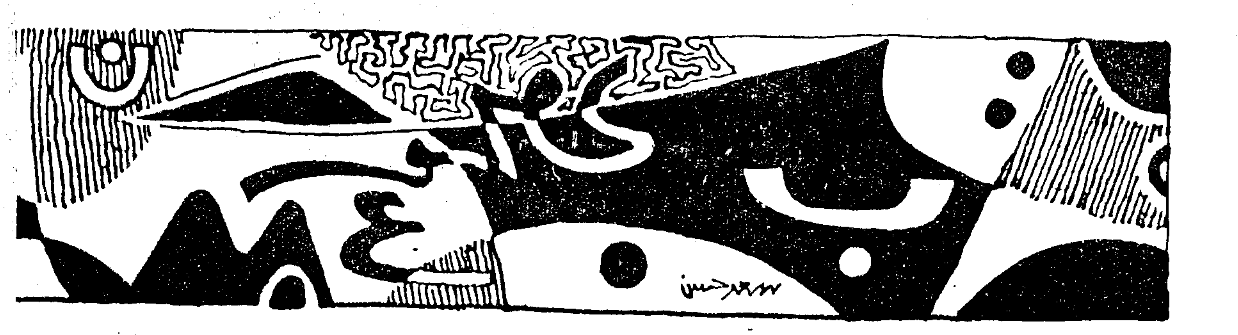
وأبسط علاج فى نظرى هو الردع الصارم . فالتدليل المفرط لمن يرتكب « **فعلا فاضحا** » فى مجال العلم لن يؤدى الا الى استفحال هذه الظاهرة والتشجيع على تكرارها . وهو ان دل على شيء فانما يدل على أن ضمير من يصدرون الحكم فى هذه الحالات لا يزيد فى يقظته كثيرا عن ضمير من يحكم هؤلاء عليهم . ولا أظن أننى أقرر شيئا غريبا أو غير مألوف اذا قلت **ان ابسط رد فعل على هذه الفضائح ينبغى أن يكون استبعاد من يثبت عليه ارتكابها من أية هيئة علمية استبعادا لا رجعة فيه** . ولو كان هذا مسلكنا منذ البداية لأصبح نطاق هذه الظاهرة في وقتنا الحالى أضيق بكثير مما هى عليه الآن .

ومن الطريف أن دفاع مرتكبى هذه الفضائح العلمية عن أنفسهم يتخذ فى معظم الأحيان صبغة المغالطة المعروفة التى تشير الى دوافع من يهاجمونهم ، بدلا من ان ينصب على موضوع الهجوم ذاته . ففى كل حالة تثار فيها فضيحة كهذه ، يؤكد مرتكبها ـ فى معرض الدفاع عن نفسه ـ أن من اثارها شخص مغرض ، حقود ، حسود .. الخ . وهذه الصفات قد تكون كلها صحيحة ، وقد لا تكون دوافع الهجوم علمية على الاطلاق ، **ولكن هذا كله لا يؤثر فى قليل أو كثير على طبيعة الجرم الذى ارتكب فى حق العلم . فالعبرة انما هى بمضمون الواقعة ذاتها، لا بدوافعها أو الظروف المحيطة بها .**

هذه الملاحظة تؤدى بنا الى مظهر آخر من مظاهر افتقارنا الى التقاليد العلمية ، وهو **الخلط بين الحقائق والأشخاص** . ففى أكثر مناقشاتنا جدية ننسى ـ أو نتعمد أن ننسى ـ الحقائق الرئيسية فى الموضوع ، ونخلط بين الوقائع الموضوعية وبين الصفات الذاتية للأشخاص ، وبدلا من ان نناقش الرأى فى ذاته، نتهرب من المناقشة ، عمدا أو عن غير عمد ، بالطعن فى شخصية صاحب الرأى ، أو بالتشكيك فى دوافعه . وما أكثر ما نستخدم فى جدلنا العلمى عبارة **« اذا كان بيتك من زجاج فلا تقذف الناس بالحجارة »** أو ما يشابهها ، لكى نتخلص بواسطتها من المناقشة الموضوعية للأراء ، ونستعيض عنها بالمهاترات الشخصية ، أو ـ على احسن الفروض ـ بمحاولة اثبات أن الخصم ذاته ليس أفضل منا ، وكأن خطأ الآخرين يعفينا من أى خطأ ثبت أننا ارتكبناه .

ولكن ، لعل أوضح مظاهر افتقارنا الى الأخلاق العلمية ، موقفنا من النقد العلمى . ففى الأوساط العلمية بجميع بلاد العالم المتمدين،

مكتبتنا العربية



استقر مفهوم النقد العلمي منذ عهد بعيد ، واصبح جزءا من الحياة العقلية لهذه البلاد ، يستحيل الاستغناء عنه ، ولا يمكن لأحد أن يجد فيه مسبة او عارا . بل ان العلماء والمفكرين أنفسهم يرحبون بالنقد ويطالبون الى الآخرين بالحاح ان ينقدوهم : **اذ أن مثل هذا النقد هو الوسيلة الوحيدة لاختبار الأثر الذى يحدثه العمل العلمى فى عقول الآخرين ، وهو معيار نجاح العمل أو اخفاقه** . والنقد الموضوعى ، سواء أكان مدحا أم ذما ، له في الحالتين فائدته: فهو يحفز الناقد على التفكير بامعان فيما يقرأ ، ويخلصه من داء القراءة السطحية المتعجلة ، أما ذلك الذى يوجه اليه النقد فسوف يعلم ، اذا تلقى المديح ، أنه سائر فى طريق الصواب ، واذا عيب عليه عمله ، كله أو بعضه ، أدرك أن عليه مراجعة خطواته ، وبذلك يتدارك خطأه قبل فوات الأوان ، ويغير خط سيره قبل أن يتمادى فى اتجاه البطلان .

النقد الموضوعى ، اذن ، جزء لا يتجزأ من الحياة العقلية فى البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . أما فى بلادنا فهو ، على مستوى الأشخاص ، لا يقل خطورة عن اعلان الحرب بين الدول . انه يؤخذ على أنه مظهر خصومه ودليل علي العداء ، لا على أنه سعى متبادل الى بلوغ حقيقة تعلو على الأشخاص ، ولا يستطيع الفرد الواحد ـ أيا كان ـ أن يبلغها بجهوده الخاصة.

ولكى نحلل موقفنا من النقد ينبغى أن نتأمله فى ضوء اطرافه الثلاثة : **الناقد ، والمنتقد ، والجمهور الذى يحكم بينهما** . وسوف يظهر لنا بجلاء أن هؤلاء الأطراف الثلاثة يسيئون ، فى معظم الأحيان ، فهم مهمة النقد ، ويفتقرون بذلك الى عنصر أساسى من عناصر الأخلاق العلمية .

فالناقد كثيرا ما يكتب لارضاء أغراض شخصية ، لا توخيا لأغراض موضوعية ، ودليل ذلك أن أبحاثنا ومقالاتنا النقدية تحتشد عادة بالألفاظ والتعبيرات التى تبعد كل البعد عن الروح العلمية السليمة . فلا يكاد الناقد يلتقط خطأ حتى يسارع الى الصياح والتهليل، ويتعجب من « جهل الكاتب » و « غروره » ، وربما « غبائه » وافتقاره الى الفهم السليم ، الى غير ذلك من الألفاظ التى تبعد بالنقد عن وظيفته الأصلية ، وتحوله الى مباراة فى السباب . ويستطيع المرء أن يقول مطمئنا ان النقد الحاد اللهجة ، المشحون بالانفعالات الصبيانية ، اكثر شيوعا فى كتاباتنا من النقد الهادىء الذى لا يستهدف الا اظهار الحقيقة وحدها . وكثيرا ما يتخذ النقد ذريعة لشفاء الغليل من عدو ، أو أساءة سمعة منافس ، أو الانتقام من خصم. وفى كل هذه الحالات تنطق سطور النقد ذاته ـ بما تحفل به من انفعال وتشنج ـ بأن هدفه انما هو تصيد الخطأ ، بطريقة مصطنعة متكلفة، وليس تنبيه المنتقد الى الصواب .



اما موقف **المنتقد** فيختلف من النقيض الى النقيض تبعا لنوع النقد . فان كان النقد مدحا ، تملكه الغرور حتى لو كان هذا المدح من قبيل التملق والنفاق الرخيص ، أما اذا كان النقد ذما ، فان ابعد الأمور عن ذهنه هو التفكير الموضوعى فى مضمونه النقد . ان جهوده كلها تنصرف . عندئذ ، الى البحث عن دوافع ذاتية وشخصية لدى الناقد ، يتصور انها هى التى دفعته الى « تجريحه » . وحتى لو كان النقد موضوعيا خالصا ، لا يشوبه أى انفعال ، ولا ينطوى على أى لفظ ينم عن السعى الى التشنيع أو التهويل ، فان المنتقد ينظر الى الناقد ــ اذا كان قد كشف له عن اخطاء جسيمة في عمله العلمي ــ كما لو كان قد ارتكب فى حقه جريمة « السب العلنى » ، **وينسى تماما مضمون النقد ، ويغفل تماما ما قد يكون فيه من حقائق** موضوعية ، وينظر الى الأمر كله من وجهة النظر الشخصية الضيقة .

وحين يتخذ رد الفعل مثل هذا الطابع ، تضيع الحقيقة التى استهدف النقد بلوغها فى غمار الانفعالات الحامية ، ويغمض المنتقد عينيه عن الأخطاء التى وقع فيها ، ولا يعود له من هدف سوى رد كرامته ــ التى يتصور أنها اهينت ــ وتتجسم امام عينيه انتقادات الآخرين كما لو كانت جرائم لا تغتفر ، بينما ينسى أخطاءه الخاصة أو يتناساها وسط ضباب الغضب العارم . بل ان هذا الغضب يتخذ فى بعض الحالات المتطرفة طابع السلوك الدفاعى اللاشعورى : اذ يصرف ذهن المنتقد عن مظاهر النقص التى كشف عنها النقد ، ويحوله الى اتجاهات لا يضطر المرء فيها الى توجيه اللوم الى ذاته . وربما كان الغضب الذى ينصب على « الآخر » فى هذه الحالة شكلا لاشعوريا من أشكال الغضب على الذات ، والاستياء مما وقعت فيه من أخطاء . **أما السعى الى الارتقاء الذاتى ، والى اتخاذ الأخطاء الماضية عبرة للمستقبل ، والى الافادة ايجابيا من السلبيات التى نبه اليها النقد ، فهو آخر ما يخطر ببال من يواجه الانتقادات بهذه الروح العدائية .**

واخيرا ، فان الطرف الثالث فى الموقف النقدى ، وهو **الجمهور المثقف** ، كثيرا ما يستسلم بدوره للانفعالات ، حين يجد نفسه حكما فى قضية نقدية ، ويسلك على نحو ينم عن الافتقار التام الى فهم دلالة النقد ودور القارىء الواعى ازاءه . **فالحجج الانفعالية ، والأساليب الخطابى، لهما فيه تأثير يفوق بكثير تأثير الحجج الهادئة المتزنة المرتكزة على المنطق السليم** . وكثيرا ما تتردد على لسان الجمهور تعبيرات تدل على أن اهم المعايير التى يرتكز عليها ، فى حكمه على القضية موضوع البحث ، هى الشفقة ، أو

« مراعاة السن » ، أو عوامل الاخلاص والوفاء — وكلها مشاعر شخصية لا ينبغى أن يكون لها اعتبار فى أحكامنا العلمية . ومجمل القول أن استجابة الجمهور المثقف للمعارك النقدية كثيرا ما تكون مشابهة لاستجابة جمهور الكرة للمباريات : **فهو يصفق ويهلل ويستهويه كل ما هو مثير ، أما الحقيقة المجردة فلا يهتم بها أحـد .**

نحن اذن مازلنا بعيدين كل البعد عن أصول الأخلاق العلمية كما توطدت دعائمها وتأكدت فى البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . فما زالت كثرة غالبة من المشتغلين بالعلم بيننا تخلط على نحو مؤسف بين الأمور الذاتية والأمور الموضوعية، وما زالت هذه الكثرة الغالبة عاجزة عن ادراك الفارق الواضح الحاسم ، الذى سبقتنا الى ادراكه كل أمة ناهضة ، بين العلاقات والمشاعر والانفعالات الشخصية وبين الحقائق اللاشخصية التى تؤلف بناء العلم .

ومن المؤكد أن الوعظ وحده لن يستطيع أن يصلح من هذا الوضع شيئا . فاذا كنا نعيب على الجو العلمى السائد بيننا افتقاره الى الأخلاق العلمية ، فليس معنى ذلك أننا ندعو الى اصلاح أخلاق المشتغلين بالعلم عن طريق « **الدعوة** » أو « **التوعية** » أو غير ذلك من الوسائل التى لا تجدى فى هذا الميدان ، **بل اننا نعتقد اعتقادا راسخا بأن ارتفاع مستوى الاخلاق العلميه أو هبوطه يرجع الى اسباب موضوعية لا تقوم فيها النزاهة الفردية للعالم ذاته الا بدور ضئيل .**

فالتقاليد العلمية السليمة قد أرسيت فى البلاد التى توطدت فيها دعائمها على قاعدتين متينتين : قاعدة رأسية وأخرى أفقية .

اما **القاعدة الرأسية** فهى قدم العهد بممارسة العلم ورسوخ مبادئه وقيمة في أذهان أجيال متعاقبة من المشتغلين به . والنتيجة الحتمية لذلك هى أن **حداثة عهدنا بممارسة العمل العلمى تحتم ظهور نوع من التراخى فى الأخذ بالقيم الأخلاقية** ، صحيح أن لنا تاريخا قديما فى الاشتغال بالعلم ، قد يرجعه البعض الى أيام ازدهار الحضارة العربية ، وقد يرتد به البعض الآخر الى ما قبل ذلك بكثير ، ولكن هذا التاريخ لا يتصل بالحاضر اتصالا مباشرا ، وانما حدثت فترة انقطاع طويلة بدأت بعدها حركة احياء العلم تشق طريقها ، منذ عهد قريب ، وكأنها تبدأ من جديد . **وهكذا أصبحنا نفتقر الى ذلك التراث المتصل من القيم والمبادىء ، الذى يتوارثه جيل عن جيل ، والذى يزداد رسوخا فى النفوس كلما قدم به العهـد** . ومن المؤكد أن أية دولة ذات تقاليد علمية وطيدة الأركان قد شهدت فى بداية

عهد نهضتها العلمية تهاونا فى الأخذ بأصول الأخلاق العلمية لا يختلف كثيرا عما نعانى منه فى ايامنا هذه . فالأمر ، فى هذه الحالة ، لا يرجع الى عيوب كامنة فى شعوب معينة بقدر ما يرجع الى واقع موضوعى يتجاوز الخصائص المميزة لشعب عن شعب آخر .

واما **القاعدة الأفقية** فهى اتساع نطاق المشتغلين بالعلم فى البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . هذه الكثرة العددية البحتة عامل عظيم الأهمية من عوامل اقرار القيم الأخلاقية العلمية فى البلاد المتقدمة ، اذ انها تسد الطريق أمام أية محاولة لاغتصاب جهود الغير فى الميدان العلمى . **فحتى لو وجد الشخص الذى تسمح له اخلاقه بأن ينتحل لنفسه ثمار جهد غيره ، فلابد لمثل هذا الشخص من أن ينكشف ، اذ سيظهر فى مكان ما ، من بين الأعداد الهائلة التى تعمل فى مختلف فروع التخصص ، من يكتشف هذه السرقة العلمية .**

وبطبيعة الحال فان العامل السابق لا يمكن ان يكون عاملا فعالا لو لم يتوافر شرطان اساسيان يدعمان تأثيره : اولهما أن هذه القاعدة العريضة من المشتغلين بكل فرع من فروع العلم تضم عددا كبيرا من الباحثين الذين توافر لهم من الفراغ ، ومن مصادر المعرفة ، ما يسمح لهم بالاطلاع المستمر على الانتاج القديم والحديث فى ميادين تخصصهم ، وهو أمر لا يمكن القول انه قد تحقق فى حياتنا العلمية بعد . وثانيهما أن عقوبة الخروج عن التقاليد العلمية هذه المجتمعات صارمة حازمة : فمخالفة الأخلاق العلمية ، حتى لو حدثت على نطاق أضيق بكثير مما يشيع حدوثه بيننا ، كفيلة بأن تقضى على المستقبل العلمى للمرء **قضاء مبرما** .

فالأخلاق العلمية اذن وليدة ظروف موضوعية تهيأت المشتغلين بالعلم فى بلاد معينة ، ولم يتهيأ ما يناظرها فى بلادنا بعد . ومع ذلك فمن الواجب أن نتذكر أن الأخلاق فى هذا الميدان ، كما فى غيره من الميادين ، تتحول بمضى الزمن الى مبادىء ذاتية يدين بها المرء دون أن يفرضها عليه اى قهر خارجى . ففى البداية تؤدى العوامل الموضوعية بالمرء الى ان يسلك بمقتضى القواعد الأخلاقية سواء شاء أم لم يشأ . **ثم يحدث بالتدريج تحول لهذه القواعد الى باطن الذات ، حتى تكون جزءا من « الضمير الأخلاقى » للمرء ، بحيث تمارس تأثيرها دون أى ضغط أو اكراه خارجى . ومن** المؤكد أن نسبة كبيرة من المشتغلين بالعلم فى البلاد المتقدمة اصبحوا يطبقون القواعد الأخلاقية العلمية بوازع من ضمائرهم وحدها ، دون خوف من أن يفتضح أمرهم ، أو رهبة من عقوبة توقع عليهم .

ومن الطبيعى أن الشروط المهيئة لتكوين مثل هذا « الضمير العلمى » لم تتوافر كلها فى بلادنا بعد . فالمشتغلون بالعلم ما زالوا قلة ، وما زالت فرص ارتكاب الأخطاء الخلقية في هذا المجال ، دون خوف من الانكشاف ، كثيرة . وبالتالى **فنحن ما زلنا بعيدين عن تلك المرحلة التى تتحول فيها القاعدة الاخلاقية الموضوعية الى قاعدة ذاتية يطبقها المرء على نفسه بوحى من ضميره فحسب**

والى أن نبلغ هذه المرحلة ، لابد لنا من ان نأخذ الأمور مأخذ الحزم والحسم . ولابد لنا من أن نقلع عن هذا التهاون والتراخى الذى يجعل أشد الفضائح العلمية هولا يمر دون أن يثير استنكار الناس أو اشمئزازهم ، ودون أن تحل على مرتكبه جزاءات معنوية أو ماديه .

ان التهاون فى ميدان الأخلاق العلمية يؤدى الى مزيد من التراخى والتساهل بين الأجيال المقبلة ، حين لا تجد حولها سوى أسوأ أمثلة السلوك حتى فى ميدان العلم ذاته . وعلينا ، قبل أن يفوت الأوان ، أن نتدارك الأمر حتى لا يأتى يوم نجد بيننا وبين بلاد العالم المتقدمة فارقا فى الأخلاق العلمية يزيد عن ذلك الذى يفصل بيننا وبينها فى ميدان العلم ذاته ، فنقف عندئذ يائسين من اللحاق بركب التطور حتى فى ميدان الأخلاق والمعنويات ، ذلك الميدان الذى كنا نتباهى على الدوام بأن لنا فيه تاريخا طويلا وتقاليد راسخة ، والذى كنا نعزى أنفسنا دواما بأنه خير ما يعوضنا عن تخلفنا فى مجال « الماديات » .

فؤاد زكريا

النظرية العامة للمنظومات

أو .. الطريق من الطاقة الى المعلومات ، وبالعكس

د . أسامة الخولى

أود أن أستعرض هنا ـ وقد تعرضت فى مناسبة سابقة لمفهوم المنظومة وللدور الذى لعبه فى التقريب بين العلوم الطبيعية والانسانية ـ بعض مشاكل النظرية العامة للمنظومات . وأريد على وجه التحديد ان أوضح ، أولا ، الطريقة التى تغلبت بها على عيوب كل من النظرتين المكنية ـ النيوتونية من ناحية ، والعضوية ـ الحيوية من الناحية الأخرى . وسيكشف هذا لنا عن أهمية الدور الذى تلعبه « المعلومات » ، وطريقة نقلها ، فى نظرية المنظومات . وسيجرنا هذا ـ رغما عنا ـ الى التعرض لواحد من أهم وأخطر قوانين الطبيعة ـ الا وهو القانون الثانى للديناميكا الحرارية ، الذى صاغه طومسون (لورد كلفن) كلاوزيوس حوالى عام ١٨٥٠ . والسبب فى هذا هو أن هذا القانون بالذات هو مدخلنا اليوم الى نظريات المعرفة والمشاهدة الحديثة . فاذا ما وفقت فى عرض هذه الأمور المعقدة المجردة واجتاز القارىء معى هذه العقبات بسلام فسيكون من اليسير عليه أن يحدد بوضوح قيمة النظرية العامة للمنظومات والسبب الذى دعانى الى تسميتها قبلا الجسر بين العلوم الطبيعية والانسانية . وسيكون فى مقدوره أن يختار لنفسه موقفا يستطيع الدفاع عنه بالنسبة لاستخدامها فى العلوم الانسانية .

المنظومة والمعلومات

استعرضنا فى مناسبة سابقة طيفا من المنظومات بدأ فى أحد طرفيه بمنظومة مكنية محضة لا تلعب « الحياة » دورا فيها وانتهى فى الطرف الآخر بمنظومات تتكون بأسرها من مكونات حية رشيدة . وأوضحنا فى هذا العرض كيف أخرجتنا هذه النظرة الجديدة من ورطة المكنية ـ النيوتونية فى فشلها فى معالجة ظواهر « التعقيد المرتب » أو « التكامل » التى تتسم بها الكائنات الحية ، وذلك دون أن تزج بنا في مشاكل النظرة العضوية ـ الحيوية بردود فعلها العنيفة ضد النظرة المكنية . فقد كانت النظرة العضوية التى ظهرت فى مستهل القرن العشرين تؤكد أهمية « الكل » الذى تكاد النظرة المكنية ألا تراه الا من خلال دراستها للاجزاء . وكانت تبدأ بالنظر الى الكل وترى أن هناك قوانين أخرى أساسية تحكم سلوك هذا الكل وأننا اذا ما أردنا التعرف على سلوك الأجزاء فان هذا يأتى استنتاجا من تلك القوانين ؛ كأن نفسر عمل عضو فى جسم عن طريق التعرف على دوره فى الابقاء على الكائن كله حيا ، أو أن نستنبط سلوك فرد فى مجتمع عن طريق دراسة المهام التى يقوم بها فيه . ومن الواضح أن فى هذا التصور نظرة

« غائية » يكمن فيها الضعف الأساسى لهذه النظرة ، اذ أن هذه النظرة قد تعود بنا ثانية الى عصور الظلام التى سبقت عصر النهضة .

ولكن نظرية المنظومات بتأكيدها لأهمية كل من مكونات المجموعة والعلاقات بين هذه المكونات تنتقى من كل من النظرتين المكنية والعضوية خير ما فيه ، وتطرح جانبا صفاته غير الملائمة . فهى باهتمامها بالعلاقات بين المكونات تؤكد أهمية ترتيب المجموعة وطريقة ترابط مكوناتها بعضها ببعض ، وتتيح لنا فرصة دراسة « التعقيد المرتب » للكائنات الحية ، أى تكاملها . وهى تحتفظ فى نفس الوقت باهتمام النظرة المكنية بصفات وخواص كل مكونة من مكونات المنظومة ، وتوجه عنايتنا الى أن اضافة مكونة جديدة لا يضيف علاقات جديدة بينها وبين المكونات الأصلية فحسب ، بل يعدل أيضا العلاقات بين هذه الأخيرة .

ولقد تعرضنا أيضا فى نهاية ذلك العرض للطريقة التى تؤدى بها فكرة « التغذية المرتدة » الى فهم سلوك المنظومة والتعرف على الطريقة التى « تسعى » بها لتحقيق الأهداف المنشودة منها . ولا شك أن هذا التعبير يحمل فى ثناياه ايحاءات قوية بتفكير غائى قد نعتبره تفكيرا غير علمى . وهذا أمر اطرحه الآن جانبا لأعود الى مناقشته تفصيلا فى ختام هذا المقال . والذى يهمنى هنا هو أن المنظومة تعتمد على وصول فيض من « المعلومات » عن مخرجاتها ، وأنها تقارنه بالمدخلات وتحدد انحراف المخرجات وتعطى الاشارة الحافزة التى تنحو بالمنظومة نحو تحقيق الهدف المطلوب . أى أن المعلومات ونقلها يلعبان دورا هاما فى نظرية المنظومة . ولقد حاولت أن أشير الى هذا الدور فى عرضى السريع للمثال الذى أورده « نوربيرت فينر » فى كتابه الكلاسيكى ، **السيبرنيات** ، للطريقة التى يلتقط بها الانسان قلما من فوق منضدة .

والواقع ان رواد علم السيبرنيات كانوا هم انفسهم أول من تنبه الى الدور الحاسم الذى تلعبه « المعلومات » فى تطبيقات السيبرنيات فى مجالات منظومات الأسلحة المعقدة والتوجيه التلقائى للأجسام المتحركة ومنظومات الاتصالات السلكية واللاسلكية ، والحاسبات الالكترونية الفائقة السرعة . وهذه كلها منظومات يخضع سلوكها لنوع من التحكم ، ومن ثم ، فاننا كثيرا ما نصفها فى عبارات « غائية » تتحدث عن محاولات تحقيقها للأهداف المنشودة . ويتحقق التحكم فى كل هذه الحالات عن طريق جمع خطوط التغذية المرتدة وتخزينها أحيانا .

ومن الممكن تعريف «كمية المعلومات» تعريفا دقيقا بطرق رياضية بحتة ، وبصرف النظر عن طبيعة المنظومة ونوع المعلومات المنقولة . وهكذا نجد أن مفاهيم السيبرينات لا تعترف بالحدود المفتعلة بين مختلف فروع العلم المتخصصة والتى زادت زيادة فاحشة فى السنين الأخيرة . ولعلنا لا نبالغ ان قلنا انها اهم عامل موحد لهذه الأشتات لأنها تحطم ما تقيمه من حواجز لغوية على شكل تعريفات فنية خاصة بكل فرع منها ، ولقد لاحظ نوربيرت فينر أن التعبير الرياضى عن كمية المعلومات مطابق تماما للتعبير الرياضى عن « انتروبيا » منظومة فى الطبيعة . وهذه علاقة غريبة بين نظرية المنظومة الجديدة وبين صفة الانتروبيا العويصة التى استنتجت من القانون الثانى للديناميكا الحرارية الذى أعلنه طومسون وكلاوزيوس فى مطلع النصف الثانى من القرن الماضى . ولهذا القانون من قوانين الطبيعة بالذات وضع خاص يكسبه أهمية فائقة فى تشكيل أفكارنا فى العلوم الطبيعية ، بل ويتعداها الى مسألة المشاهدة والمعرفة ، ولقد كان اقراره هو بداية الطريق الذى قادنا الى نظرية أينشتين فى النسبية ثم الى انهيار صرح الميكانيكا النيوتونية تماما . ولعل في الاشارة الى علاقة هذا القانون الغريب الشأن بمسائل المشاهدة والدراية بما يجرى حولنا ما يفسر علاقته بمسألة « كمية المعلومات » فى نظرية المنظومات.

القانون الثانى للديناميكا الحرارية

قال ش . ب . سنو ، عالم الطبيعيات الذى هجر العلم فأصبح روائيا مرموقا ، انه لا يحق لانسان يجهل القانون الثانى للديناميكا الحرارية أن يقول عن نفسه انه مثقف . ويشجعنى هذا على أن احاول عرضه هنا بشىء من التفصيل والتعريف بالآفاق الفسيحة التى فتحها هذا القانون أمام العلم وفلسفته ، ما دمنا سنعود اليه فى النهاية ــ كما اكتشف نوربيرت فينر ــ ونحن نتحدث عن النظرية العامة للمنظومات . ومن سوء الحظ أننى لا أعلم عن محاولات سابقة لتعريف المثقف العربى بأمر هذا القانون ، لذلك اجدنى مضطرا الى شىء من الاسهاب ، وان كنت سأحاول جاهدا الابتعاد عن الجوانب العلمية والتطبيقية المحضة والاقتصار على الحد الأدنى الضرورى منها .

لقد وجهت الثورة الصناعية انتباه العلماء الى طرق جديدة لتوليد الطاقة الجماد عن طريق اشعال الوقود داخل المحركات الحرارية التى ظهرت فى بداية هذه الثورة ولعب جيمس وات دورا رائدا فى تطويرها . وكان الرأى السائد حتى ذلك الوقت هو أن الحرارة نوع من « الموائع » الاعتبارية ينتقل بطريقة ما من الجسم الساخن الى الجسم البارد فيرفع درجة حرارته . الا أن « رمفورد » لاحظ أن الاحتكاك الذى يحدث أثناء ثقب مواسير المدافع كفيل برفع درجة حرارتها رفعا كبيرا يكفى لغليان الماء . ولاحظ أن هذا « التسخين » يحدث لجسمين كانا باردين أصلا وفى عملية لا يحدث فيها انتقال للحرارة بالمعنى المفهوم . وكلنا يعرف من تجربته الخاصة أن احتكاك احدى اليدين بالأخرى يبعث الدفء فيهما .

ولقد أدى هذا الى التسليم فى النهاية بأن الحرارة نوع من الطاقة ، شأنها فى هذا شأن الطاقة الميكانيكية ، التى تعرف اصطلاحا فى الميكانيكا باسم « الشغل » Work . وفسر العلماء سلوك المحركات البخارية الجديدة بأنها مكنات تحول قدرا من الطاقة الحرارية التى تحصل عليها من اشتعال الوقود فى مراجلها الى طاقة ميكانيكية تدير الآلات وتحرك القطارات . وبرز بهذا مفهوم أوسع وأشمل لمبدأ « حفظ الطاقة Conservation of Energ شمل الآن الطاقة بصورتها الميكانيكية والحرارية، أصبح يعرف باسم القانون الأول للديناميكا الحرارية . ولم يطرأ أى تعديل على هذا القانون حتى ظهور أفكار أينشتين عن العلاقة بين المادة والطاقة ، فتعدل القانون وأصبح قانونا لحفظ « الطاقة ــ المادة » .

وسرعان ما كشف لنا **سادى كارنو** فى كتابه ، **تأملات فى قدرة الحرارة المحركة** ، أن لا سبيل لتحويل كل الطاقة الحرارية التى يتلقاها محرك حرارى الى طاقة ميكانيكية وأنه لا مفر من لفظ قدر من هذه الحرارة الى الخارج كما هى ، وأن هذا هو أحد قيود الطبيعة كما نعرفها والتى تسمح بتحول الشغل الى حرارة بلا قيود ولكنها تتحفظ تحفظات قاسية على حدوث عكس هذا . وبرهن كارنو على أن هناك حدا نظريا أقصى للطاقة الميكانيكية لا يتوقف على طبيعة المحرك أو طريقة عمله وابتدع مفهوم المحرك « المثالى » القادر على اخراج هذا الحد الأقصى . وعلمنا كارنو بهذا ان هناك افعالا فى الطبيعة لا تنعكس وأن « الانعكاسية » لا تتحقق أبدا فى الطبيعة ، كما علمنا الحديث عن الطاقة « المتاحة » والتى لا سبيل للحصول على أكثر منها .

فلنحاول أن نقرب هذه الأفكار الجافة بمثال ملفت . فلو كان من الممكن ان تزودنا المحركات الحرارية بطاقة ميكانيكية دون أن تلفظ قدرا من الحراره لكان فى استطاعة محرك خرافى ــ يعرفه العلماء باسم محرك الحركة الأبدية من النوع الثانى Perpetual Motion Machine of the Second Kind) ــ مركب فى سفينة أن يستمد الحرارة من مياه البحر ويدير رفاصاتها ، بل ويعطينا قدرا من التبريد ، دون أن ندفع لهذا كله ثمنا !! والغازات الساخنة التى تخرج من مداخن محطات القدرة الكبيرة ومواسير العادم لمحركات السيارات والحرارة التى تلفظ فى مياه التبريد أمثلة نواجهها كل يوم توضح صحة القانون الثانى للديناميكا الحرارية الذى يقطع بأنه لا مفر ، عند تحويل الحرارة الى شغل ، من لفظ قدر منها عند درجة حرارة منخفضة ، وبأن المتاح منها لنا قدر محدد لا سبيل الى الحصول على أكثر منه .

الانتروبيا

ومن حق القارىء أن يتساءل عن علاقة هذا كله بموضوعنا وبكلمة « الانتروبيا » التى تسللت خلسة فى حديثنا عن كمية المعلومات فى منظومة. وأود ، أولا ، أن احذر القارى ــ وأطمئنه فى نفس الوقت الى أن مفهوم الانتروبيا Entropy (وهى الكلمة التى ابتدعها كلاوزيوس من كلمة تروبى اليونانية التى تعنى التحول) مفهوم عويص يشق على كثير من المشتغلين بالعلم أنفسهم فهمه فهما واضحا . والواقع أننى شخصيا أعانى كثيرا فى محاولات تعريف طلبتى به تعريفا يخرج عن حدود التعبير الرياضى ليكشف لهم عن أهميته البالغة فى حياتنا وفكرنا . ولعلى أكون أكثر توفيقا هنا .

لقد عرف كلاوزيوس صفة الانتروبيا لمنظومة بأنها « خارج قسمة كمية الحرارة التى يتبادلها جسم مع البيئة المحيطة به ، على درجة حرارته المطلقة ، **فى عملية منعكسة** تقوم بها المنظومة » . ومصدر هذا التعريف الذى يصعب تبريره فى سياق هذا المقال هو النتيجة الرابعة للقانون الثانى والتى تعرف باسم « لا متساوية كلاوزيوس » . وقد لا يدرك القارىء لأول وهلة خطورة التحفظ الوارد فى نهاية التعريف والذى

يحتم أن يتم الحساب لعملية منعكسة . ولكنه لو تذكر ان العمليات المنعكسة لا تحدث فى الطبيعة لأدرك أن الأمور أعقد مما تبدو .

ولنأخذ مثلا وعاء معزولا بمادة لا تسمح بانتقال الحرارة به سائل وبداخله مروحة يمكن تحريكها من الخارج . فلو اننا حاولنا تحديد التغير فى الانتروبيا الناتج عن تقليب السائل بواسطة المروحة (نتيجة لبذل شغل خارجى عليها) ، وهو الأمر الذى يترتب عليه ارتفاع طفيف فى درجة حرارة السائل نتيجة لاحتكاكه بالمروحة فى دورانها ، لو أننا حاولنا ذلك للاحظنا ان هذه العملية « لا منعكسة » فنحن لا نتصور أنه من الممكن أن يدير السائل المروحة ويزودنا بنفس القدر من الشغل الميكانيكى الذى بذل عليها فى العملية الأصلية ، بينما السائل يعود الى حالته الأولى وتنخفض درجة حرارته الى قيمتها الأصلية !!! وسنضطر ، اذن — لحساب تغير الانتروبيا نتيجة لحدوث العملية اللامنعكسة — أن نتصور حدوث عملية منعكسة أخرى تبدأ من نفس الحالة الابتدائية وتنتهى عند نفس الحالة النهائية اللذين بدأت منهما وانتهت اليها العملية الأصلية اللامنعكسة . ولتكن هذه عملية تسخين بطيئة جدا ترتفع فيها درجة حرارة السائل بنفس المقدار . ومن الجلى أننا نستطيع حساب كمية الحرارة وقسمتها على درجة الحرارة المطلقة لهذه العملية ، وأن النتيجة هى قيمة موجبة للتغير فى الانتروبيا .

ولننظر الآن الى مثال آخر له أهميته الخاصة . ولنتصور وعاء معزولا عما حوله وبداخله حاجز ، يمكن تحريكه ، يقسم الوعاء الى جزئين . ولنتصور أن قدرا من الغاز يشغل الفراغ المحصور بين جدران الوعاء وأحد جانبى الحاجز ، وأن الجزء الثانى من الوعاء فراغ لا مادة فيه ، فاذا ما رفعنا الحاجز لنسمح للغاز بالتمدد حتى يشغل الحيز الداخلى للوعاء كله فسنلاحظ أن درجة حرارة الغاز تبقى ثابتة (تجربة جول — طومسون الشهيرة) . ومن الواضح تماما أن هذه عملية لا منعكسة لأنه من غير المتوقع أن يعود الغاز **تلقائيا** الى التجمع فى ذلك الجزء من الوعاء الذى كان يشغله أصلا . واذا ما تصورنا حدوث نفس التغيير الذى يصاحب هذه العملية عن طريق عدد من العمليات المنعكسة لوجدنا أن انتروبيا الغاز المعزول عما يحيط به تزداد نتيجة لتمدده بلا مقاومة ليشغل الفراغ الداخلى للوعاء كله .

وهذا مثال لقاعدة عامة بالغة الأهمية بالنسبة « للمنظومات المعزولة » . وتقرر هذه القاعدة أن « انتروبيا المنظومات المعزولة عن البيئة **لابد وأن تزيد** لكل تغير **تمكن مشاهدته** » . وفى استطاعتنا أن نقرر ، استطرادا من هذا ، أنه لا توجد فى عالم الجماد عمليات تحدث تلقائيا تؤدى الى انخفاض كلى فى انتروبيا المنظومة والبيئة المحيطة بها ، وأن تغيرات الانتروبيا موجبة دائما لأن كل العمليات التلقائية التى تقوم بها هذه المنظومات عمليات لا منعكسة لابد وأن تحدث فى اتجاه معين يسير بالمنظومة حثيثا نحو حالات أكثر استقرارا . وربما نستطيع أن نقول ، فى أسلوب خطابى تنقصه الدقة العلمية . ان هذا يناظر قولنا ان للكون « تاريخا » ، أى سلسلة من الأحداث لا تنمحى آثارها تلقائيا نتيجة وقوع أحداث عكسية تماما فى كل ما يصاحبها من تغيرات !! ولطالما واجهتنا هذه الحقيقة المرة ونحن نتطلع الى حطام وعاء زجاجى متناثر على الأرض ، كم نتمنى لو أنه تجمع مرة أخرى وعاء ليشكل الوعاء الأصلى الذى كنا نمسك به منذ لحظات .

التفسير الاحصائى للقانون الثانى

ولقد كشف لنا بولتزمان وكلارك مكسويل حوالى عام ١٨٦٠ ، أى بعد ظهور القانون الثانى ومفاهيم اللاانعكاسية والاتاحة والانتروبيا بعشر سنوات تقريبا ، عن حقيقة هامة أخرى هى أن مصدر اللاانعكاسية فى كل العمليات التلقائية التى تمكن مشاهدتها هو التكوين الجزيئى للمادة . وبكثرة عدد الجزيئات الى أعداد لا طاقة لنا بوصفها بالطرق التقليدية ، لم يكن أمامنا سوى اللجوء الى الأساليب الاحصائية او وصف سلوكها ، أى حساب **احتمالات** وجود نمط معين لتوزيع الجزيئات داخل حجم الغاز ولتوزيع الطاقة عليها . واثبت بولتزمان أن الانتروبيا يمكن حسابها على هيئة مقدار يتناسب مع لوغاريتم احتمالات التوزيع الجزيئى . وهذه هى ذاتها العلاقة التى قلنا فى مستهل هذا الحديث ان نوربيرت فينر ، رائد السيبرينات ، قد أدرك أنها هى العلاقة التى تحدد كمية المعلومات فى منظومة .

وبهذا أصبح القانون الثانى للديناميكا الحرارية قانونا له — على أفضل الاحتمالات !!— يقين احصائى ، اى أن احتمالات عدم تحققه فى الطبيعة تكاد أن تكون منعدمة . ولقد قاد هذا

Concerning Demons —

1° Who gave them this name? Thomson

2° What were they by nature? Very small but lively beings incapable of doing work but able to open & shut valves which move without friction or inertia.

3° What was their chief end? To show that the 2nd Law of Thermodynamics has only a statistical certainty

4° Is the production of an inequality of temperature their only occupation? No for less intelligent demons can produce a difference in pressure as well as temperature by merely allowing all particles going in one direction to pass while stopping all those going the other way. This reduces the demon to a valve. As such value him. Call him no more a demon but a valve like that of the hydraulic Ram, suppose.

ــ ماكسويل يصف « عفريته » : مخطوطة ماكسويل الخاصة « بعفريته » والتي تمثل آلية انتقاء ركيكة تعمل على المستوى الجزيئي .

١ ــ من أعطاها هذا الاسم ؟ طومسون

٢ ــ ماهي طبيعتها ....؟ كائنات صغيرة جداً ولكن مليئة بالحيوية غير قادرة على بذل الشغل ولكن قادرة على فتح وغلق صمامات تتحرك بلا احتكاك ولا قصور ذاتي .

٣ ــ ماذا كان هدفها الأساسي ؟ أن تظهر أن القانون الثاني للديناميكا الحرارية ليس له سوى يقين إحصائي .

٤ ــ هل إحداث اختلاف في درجة الحرارة هو وظيفتها الوحيدة ؟ كلا لأن الشياطين الأقل ذكاء يمكنها إحداث اختلاف في الضغط بالإضافة إلى اختلاف درجة الحرارة عن طريق السماح لكل الجسيمات المتحركة في الاتجاه الآخر . وسيجعلها هذا مجرد صمام،فلتقدره بهذه الصفة ولا تسمه شيطاناً بعد الآن بل صماماً كصمام الرافعة الإيدرولية .

كلارك مكسويل نفسه الى دعابته المشــــهورة (انظر صورة مخطوطة مكسويل الأصلية وترجمتها المرفقة بها) عن العفريت « الذكى » الذى يعمل داخل وعاء به غاز فيتصيد الجزيئات عالـيـة الطاقة ويسمح لها بدخول فراغ خــاص خلف حاجز به صمام ، بينما لا يسمح لغـيـرها من الجزيئات ذات الطاقة المنخفضة بالنفاذ الى هذا الفراغ . ولعلنا ندرك دون كبير عناء أن هـــذا لو حدث فعلا لكان نوعا من انعكاس عملية تمدد الغاز دون مقاومة وهى العملية التى أشرنا اليها قبلا كنموذج لقاعدة زيادة الانتروبيا ؟ اذ أن هذا الشيطان الذكى سيسمح لنا بفصل قدر من الغاز العالى الضغط ودرجة الحرارة داخل جزء من الوعاء وسيتحقق هذا بطريقة تلقائية . ولكن زيلارد نبهنا بعد ذلك فى عام ١٩٢٤ الى خطـأ جوهرى فى دعابة مكسويل واثبت أن عفـريت مكسويل خاضع تماما فى تصرفاته للقانون الثانى وأن النتيجة النهائية لألاعيبه هى زيادة الانتروبيا لا نقصها ويهمنى هنا أن نلاحظ أن مكسويل اضطر فى تشخيصه لهذا العفريت القــادر على نقض القانون الثانى الى اكسابه صفات ادراكية فذة وقدرات غير عادية على المشاهدة ، ومـرة اخرى نرى هذا الارتباط الغريب بين المعلومات والدراية وبين القانون الثانى .

الكائنات الحية والقانون الثانى

ومن وجهة النظر الاحصائية ، تمثل حالات الانتروبيا الأعلى حالات أكثر استقرارا . وعلى هذا فان المنظومات تنمو فى التغيرات التى تطرأ عليها نحو بلوغ هذه الحالات بصورة تلقائية . ويعنى هذا أن القانون الثانى يشير بلا هوادة الى اتجاه محدد تحدث فيه التغيرات . فلو اعتبرنا الكون منظومة مقفلة معـزولة عن كل ما حولها ، لاتجه فى كل ما يحدث فيه من تغيرات الى حالة الانتروبيا القصوى ، حالة الاستقرار الكامل التى ينعدم عندها حدوث التغيرات . وهذه هى حـــالة السكون الأبدى أو الموت الحرارى !! ومن الطريف ان نشـير هنا على سبيل الاستطراد الى أن عالم الفلك البريطانى فريد هويل طلع علينا فى أواخر الاربعينيـات بنظرية جديدة لتفسير بعض الظواهر الفلكية هى نظرية « الخلق المستمر Continuous Creation وقدر معـدلات هذا الخلق بما قيمته ذرة ايدروجين واحدة لكل متر مكعب من الكون مرة كل ثلاثمائة ألف عام ، أى ما يعادل ميلاد حوالى خمسين الف شمس جديدة كل ثانية واحدة من الزمان !! والمهم فى الأمر هو أن الاتجاه نحو حالة الاستقرار (بمعنى السـكون) سيصاحبه بالضرورة نقص مستمر فى الطاقة المتاحة وأن استهلاك الطاقة المتاحة كلها هو شرط السكون الأبدى الذى يتميز بتحقيق الفوضى الاحتمالية القصوى فى توزيع الجزئيات ، فزيادة الانتروبيا تعنى التعقيد المرتب وزيادة العشـوائية فى جزئيات المنظومة .

وسرعان ما تنبه دعاة النظرة الحيوية الى أن الكائنات الحية أمثلة واضحة لمنظومات لا تتحرك نحو حالة الانتروبيا الأعلى (أى حالة الاستقرار والفوضى الشاملة والسكون الأبدى) فقالوا انها لا تخضع للقانون الثانى وانها تصنع «الانتروبيا السالبة» بفعل « القوة الحيوية » التى تميزها عن غيرها من المنظومات . ولعل الخطأ فى هذا التصور واضح الآن — فالكائنات الحية ليست منظومات معزولة عن بيئتها ، بل ان الكائن الحى لا يمكن أن يعيش طويلا لو عزل تماما عن البيئة المحيطة به ولـكن هـــذا يجب ألا يحجب عنـا حقيقة هامة أخرى هى أن الكائنات الحية لا تكتفى بتوليد الطاقة ، بل انها تهيىء لنفسها فى نفس الوقت مصادر متجددة من الطاقة «المتاحة» تعوضـها عن زيادة الانتروبيا التى تصـاحب ما يحدث داخلها من عمليات طبيعية وكيميائية . وهى تحتـــاج الى هذه الانتروبيا الســالبة للمحـافظة على تعقيدهـا المرتب ، أو تكامل وظائفها ، مبتعدة عن حالة الفوضى التى تصاحب الاســتقرار النهائى عـنـد القيمة القصـوى للانتروبيا ، أى حالة الموت نتيجة لفقدان الترتيب المعقد الذى يميز الحياة .

الديناميكا الحرارية والزمن :

ننتقل الآن الى مسألة هامة أخرى يثيرها القانون الثانى بسبب تأكيده لوجود اتجاه لسير الأحداث . فهــذا يعنى أن «التنبؤ بالأحـداث « فيما سـيأتى من الزمن » — اسـتنادا الى مشاهدات فى الماضى نقوم بها بأساليب المشاهدة المتاحة لنا — أمر لايمكن القيام به الا على أساس الاحتمال الاحصائى فقط . أى ان العالم ، وان كان ذا ماض محـــدد يمكن التحقق منه ، فان مستقبله لا يتحدد تماما ، وعلى أساس قوانين مطردة لاتنقض ، بمجرد تحديد هذا الماضى — أو على الأقل أن هذا غير ممكن بالنسبة لأمثالنا من المشاهدين . وهذا يناقض تماما وجهة نظـر لا بلاس التى عبر عنها حين قال : —

« ان حالة الكون الآن نتيجة لحالته السابقة



وسبب لما سيأتى فيما بعد · وفى استطاعة شخص ذكى يعرف ، فى أية لحظه من الزمن ، كل القوى التى تحرك الطبيعة وكل الأماكن المختلفة لكل شىء فيها ، أن يدخل فى نفس المعادلة حركات أكبر الأجسام وأصغر الذرات فى الكون ، لو كان عظيما بالقدر الذى يسمح له باجراء مثل هذا التحليل · ولن يكون هناك شىء يجهله مثل هذا الانسان الذكى **وسيكون المستقبل ، بالاضافة الى الماضى ، أمامه** · وتمثل الروح الانسانية باتقانها لعلوم الفلك شبحا باهتا لمثل هذا الكائن الذكى » ·

وهناك فرق بين الاتجاه فى الزمن وبين المدة الزمنية · ونحن نقيس المدة الزمنية لاتمام حدث ما عن طريق اجراء عمليات عد نسبية باستخدام معدات مناسبة للعد (مثل الساعة أو المزوله) · وتعتمد قيمة المدة الزمنية التى نقيسها على مقياس الزمن الذى نختاره (أجزاء ومضاعفات اليوم الشمسى) . ولكن الاتجاه الزمنى الذى يجرى تقديره بطريقة احصائية والتغير فى الاحتمالات الاحصائيه ، أثناء فترة ما من الزمن ، كمية ليست لها أبعاد طبيعية ، بل هى نسبة عددية خالصة · ومن الواضح أن عملية عد المدة الزمنية عملية لا اتجاه لها ، بينما الاتجاهات المتوسطه للعمليات الجزيئية تحدد بالفعل ــ ــ ودائما ــ اتجاها معينا ، هو الاتجاه نحو زيادة احتمالات التشكيلات الجزيئية ، أو نحو الفوضى ، بعيدا عن الترتيبات ذات الانتروبيا الأقل ·

القانون الثانى والمعرفة

الدنياميكا الحرارية فرع من الطبيعيات يعالج كميات يمكن قياسها · والمعالجة القياسية عاجزة قطعا عن الاحاطة بكل مجالات خبراتنا · ولا مفر من أن نسلم بأن هناك احتمالات لوجود خبرات لا تنطبق عليها المعالجة القياسية · الا أن هناك فوق هذا اعتبارا آخر أود أن أوضحه هنا لأنه وثيق الصلة بأمر الحصول على المعلومات ونقلها . فلقد تبين لنا أن هناك قوانين أساسيه تحدد قدراتنا فى مجال القياس نفسه · فقد علمنا أينشتين مثلاأنه لا سبيل لحدوث عملية قابله للمشاهدة تكون سرعة حدوثها أعلى من سرعة الضوء اذ أن الضوء (أو الاشعاعات الكهرومغنطيسية عموما) هو وسيلتنا للمشاهدة· وقاعدة هيزنبرج هى الأخرى قانون تحديدى للقياس ، اذ أنها تقرر أن هناك حدا أدنى لا بد منه لحدوث التفاعل اللازم لتحقيق المعرفة ، بين ما نشاهده ووسيلتنا لاجراء المشاهدة وأن هذا الحد الأدنى هو كم Quantum الفعل الأدنى « هـ » ·

فلنحاول اذن أن نصف الطريقة التى تحدث بها المشاهدة قبل أن نتعرف على القيود التى يضعها القانون الثانى بدوره عليها · فالواضح أن الدراية بالأشياء الخارجة عن الشخص المشاهد تتم عن طريق انتقال نوع ما من الرسائل بين هذه الأشياء وبينه · وهذه الرسائل قد تكون مادية (كما فى حالة اللمس والتذوق والشم)

وقد تكون إشعاعات كهرومغنطيسية ـ وهذا هو الأهم في عالمنا . ولهذا نتحدث عن « أولوية الرؤية » مستعملين كلمة « الرؤية » بأعم معانيها ـ حين نعبر عن سيطرة الرسائل الكهرومغنطيسية عما عداها من الرسائل . والسبب في هذا هو أن الاشعاعات الكهرومغنطيسية تهيىء لنا طريقة بالغة الحساسية والارهاف للتمييز بين الاشياء المشاهدة ، ومن ثم ، جمع المعلومات عنها ، كما أن الأشـياء المادية جميعا ترسـل الموجات الكهرومغنطيسـية بلا توقف ودون ما نقص في وزنها (قارن هذا بما يحدث عند تلقى رسائل عن طريق الأنف) . وتختلف شدة هذه الموجات وألوانها باختلاف طبيعة الجسم ودرجة حرارته . وتتلقى الأجسـام في نفس الوقت فيضـا من الاشعاعات الكهرومنطيسية الساقطة عليها من مصدر « الضوء » .

ولا بد لحدوث المشاهدة من وجود اختلاف في الاشعاع بين ما نشاهده من الأشياء . ولو تحقق التوازن الاشعاعي في حيزما لعطل هـذا التوازن عملية المشـاهدة تعطيلا تاما . وحالة التوازن الاشعاعي في مجموعة معزولة هي حالة الانتروبيا القصوى ، أو حالة الاستقرار النهائي . ويعنى هذا أن المـوت الحرارى لا يعنى مجرد توقف الأفعال فقط ، بل يعنى أيضا نهاية الرؤ... والمشاهدة !!

الانتروبيا والمعلومات

أشرت في مطلع هذا الحديث الى اكتشاف العلاقة بين مفهوم الانتروبيا وبين عملية نقـل المعلومات في المنظومات . ولقد بدأت دراسة هذه العلاقة في تحليل منظومات الاتصالات السلكية واللاسـلكية . فمن المعلوم لنا جميعا ان نقل المعلومات لمسافات بعيدة تصاحبه أخطاء وتداخلات من أنواع مختلفة وأن هذا يؤدى في النهاية الى أن تصل الرسالة وقد نقصت دقتها ، أى قدرتها على نقل قدر معين من المعلومات ـ فهى ستنقل بفعل هذه الأخطاء والتداخلات قـدرا أقل من المعلومات . وعلى هذا ، فان هناك علاقة بين وجود المعلومات وبين توليد الانتروبيا السالبة ، أى وجود النظام والترتيب والتكامل .

وعلى هذا يمكننا اعتبار زيادة الانتروبيـا نوعا من اتلاف المعلومات ، كما يمكننا استخدام المعلومات لخفض قيمة الانتروبيا ، أو نقض القانون الثانى عن طريق اتخاذ قرارات معينة تسمح لنا بتحقيق احتمالات بعيدة الوقوع ، أو ترتيب معين للأمور لا يتوقع ظهوره بصفة تلقائية . ويفتح هذا المدخل آفاقا شاسعة أمام الدراسات اللغوية ـ بل والادبية ـ لن نخوض فيها هنا على الرغم من طرافتها وأهمية الدور الذى تلعبه الحاسبات الالكترونية فيها . وسأكتفى بالتنويه بمثال واحد هو الدراسة التى قام بها ماكريجور ومورتون في استكلندا لنصوص رسائل بولس الرسول . فلقد طبقوا سبعة اختبارات مختلفة للتأكد من شخصية الكاتب وخلصوا الى أن خمسا من هذه الرسائل لا يمكن التمييز بينها . (هى رومية ورسالتاه الأولى والثانية لأهالى كورنثوس وغلاطية وفليمون) . أما التسع الباقية فقد كتبها على الأقل خمسـة مؤلفين مختلفين . ولما كان من المسلم به أن بولس الرسول هو كاتب الرسالة الى أهالى غلاطية ـ فان الخمس الأولى ولا شك من تأليفه .

ولعلنا نرى الآن السبب في اقتران الانتروبيا بكمية المعلومات والذى كان ذكره في مطلع هذا المقال سببا في هذه الرحلة الطويلة الشاقة مجاهل القانون الثانى للديناميكا الحرارية .

النظرية العامة للمنظومات

فاذا ما عدنا الآن الى موضوعنا الأصلى فاننا نلاحظ أن الخواص المميزة للكائنات الحية : قدرتها على الحفاظ على حالات من النظام والتكامل في وجه نزعة عامة نحو الفوضى والاستقرار ، يؤكد القانون الثانى وجودها . ولقد رأينا أيضا أن الكائنات الحية تملك هذه القدرة لأنها منظومات « مفتوحة » ليست معزولة عن بيئتها . فمن حقنا ، اذن ، أن نتوقع أن نكون قادرين على استنباط الخواص المميزة الكائنات الحية ـ أى سلوكها « الهادف » مثل محافظتها على التكامل والتعقيد وقدرتها على تحقيق حالات نهائية ، أو أهداف منشودة ، معينة بصرف النظر عن نقطة الابتداء ـ عن طريق تطبيق النظرية العـامة للمنظومات المفتوحة . فاذا ما استخدمنا في صياغة هذه النظرية تعريفات لا ترتبط بطبيعة مكونات المنظومة ، بل ترتبط فقط بالعـلاقات بين هـذه المكونات أى بالشكل المشترك بين المنظومات بغض النظر عن مضمونها ، فان النظرية سـتزودنا باطار عام تنضوى تحت لوائه أشتات التخصصات المتناثرة على أرض العلم اليوم (ولعل هذا الشمول يفسر الصـعوبة التى واجهتها وأنا أحاول تعريف المنظومة في مقالى السابق) . ولغة الرياضيات مناسبة تماما لهذا الغرض فهى خالية تماما من المضمون ولا تعبر الا عن السمات الهيكلية (أى العلاقات) للمكونات في أى موقف معين .

وأجدنى هنا أمام مشكلة لا قبل لى بحلها

حلا موفقا . فبقدر ما أترق لكي أضع أمام القارىء مثالا واضحا لهذه السمة المميزة للغة الرياضيات، وبقدر ما أحتاج لهذا المثال لمناقشه مشكلة المسحة الغـائية الكاذبة لنظرية المنظومات ، بقـدر ما أجدنى عاجزا عن هذا دون أن أفقد انتباه القارىء ، ان لم أثر غضبه بالفعل . وليس أمامى اذن سوى أن الجأ الى الكلمات الفضفاضة مع تقديرى الكامل لعجزها عن اعطاء القارىء صورة محددة لما أقصد الاشارة اليه .

فلو أننا حددنا « نموذجا رياضيا » لمنظومة جماد لاأثر للحياة فيها بالمرة لكشفت لنا العلاقات الرياضية البسيطة عن سمات معينة لهذا النموذج يهمنى ابرازها هنا . فسنرى أن لمثل هذا النموذج الرياضى لمنظومة جماد مفتوحة ـ وهو يأخذ شكل معادلات « تفاضـلية غير متجانسـه » ـ حلا رياضـيا وحيدا يمثل حالة مطردة ، وأن هذا الحل لا يتوقف على الحالة الابتدائية للمنظومة . ويعنى هذا أن المنظومة ستبدو لنا وكأنها تسعى للوصول الى حالة نهائية معينة بالذات . ومن هنا تأتى العبارات الغائية التى يكثر استخدامها فى السيبرينات عموما والتى نشأت أصلا فى محاولات المعلمين الأول تقريب أفكارهم الى أذهان الدارسين . وهناك كثيرون يعترضون على هذه اللغة غير الدقيقه ويندددون بآثارها غير الحميدة على القارىء (لعل كلمة العقل الالكترونى هى أسوأ مثال لهذه الظاهرة) . وان كان هذا ـ كالعادة ـ موقفا فى وجه تيار عارم له سوابق كثيرة فى تاريخ العلم . وسينتهى بنا الأمر الى ادراك أن هذه العبارات المألوفة تستخدم الآن بمعان اصطلاحية جديدة تختلف كثيرا عن معانيها الدارجة أو الواردة فى قواميس اللغة .

وبصرف النظر عن هذه المشكلة العارضة ، فالأمر الذى أود أن أؤكده هنا هو أن هذه الغائية المزعومة ليست سوى الشكل الذى تأخذه النتيجة المنطقيه للعلاقات التى تعبر عنها معادلات رياضية تكون النموذج الرياضى للعلاقات كما نراها داخل منظومة فى الطبيعة ـ أى أن هذه النتيجة التى توصـلنا اليها بتطبيق قواعد المنطق الرياضى لا علاقة لها بالمرة بنوع المنظومة وطبيعة مكوناتها ـ انما هى نتيجة عامة تسرى على كل المنظومات المفتوحة ـ أيا كان نوعها ، والتى يعبر عنها هذا النموذج الرياضى . ولا غرابة اذن فى أن تزودنا هـذه النظرة برباط ما بين النظرتين المكنيـة والعضويه ، فهى تضم الجميع تحت لوائها بفعل تأكيدها للعلاقات القائمة داخل المنظومه ، وبغض النظر عن طبيعتها . وقد تمثل نفس المجموعة من المعادلات الرياضية تصادم وتفاعل جزئيـات مختلفة فى منظومة من المواد الكيميـائية ، أو التفـاعل بين أفراد منظومة مكونة من عدد من فصائل الكائنات الحية التى يفترس بعضـها البعض الآخر ، أو العلاقات بين جمع من البشر يتكون من مجموعات أو فئات لكل منها نمط معين فى الآراء والسلوك .

ولا شك أن النظرية العـامه للمنظومات بتأكيدها لاهمية النموذج الرياضى للعـلاقات تصرفنا عن كثير من المناقشات غير المجدية . فلن نتحدث بعد الآن عما اذا كان دماغ الانسـان « جهازا حاسبا » ؛ ولكننا سنتساءل ، بدلا من ذلك : الى أى مدى يمكن تشـبيه عمل دماغ الانسان بعمل الحاسب الالكترونى ؟ وسيحدد هذا المدى وجه الشبه بين منظومة افتراضية ذات صفات دينامية معينة تمثل بعض عمليات دماغ الانسـان وبين منظومة الحاسـب الكترونى . فالمنظومة المفترضة والحاسب كلاهما مثال لنوع معين من المنظومات العامة .

ولا مفر فى ختام هذا العرض الذى يبرز مزايا النظريه العامة للمنظومات من كلمة أخيرة عن أخطار اساءة استعمالها . فصحة النتـائج التى نخلص اليها عن طريق تطبيق هذه النظرية للكشف عن أوجه الشبه بين منظومتين أو أكثر تتوقف كلية على دقة تمثيلنا للمنظومات نفسها . والتمثيل الرياضى الدقيق لمنظومة واقعيـة ـ خصوصا لو شملت كائنات حية ـ أمر بالغ المشقة، بل ان بعضها لا يمكن تمثيله رياضيا حتى الآن بأى قـدر مقبول من الدقة (ومن أمثلة ذلك منظومة دماغ الانسان التى لا تعرف لها حتى الآن نموذجا رياضيا مناسبا) . ولعل حديثى السابق قد أوضح هذه الصعوبة .

ومن الحكمة أن نعتبر النظرية العـامة للمنظومات مجرد أسلوب جديد له أهمية كبيرة ، يزودنا اذا ما أحسن تطبيقه بنتائج هامة ما كنا لنتوصل اليها بالطرق الأخرى وأن لهذا الأسلوب ميزة خاصـة هى أنه يقرب بين فروع المعرفة المختلفة ، ويسـتمد من النظرة الآلية والنظرة العضوية الحيويه أفضل عناصرهما ، مع توسيع آفاق النظرة الأولى واضفاء دقة رياضـية على النظرة الثانية .

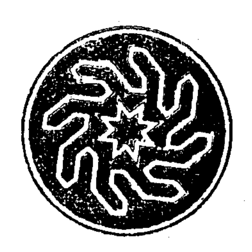
أسامة الخولى

الخبرة الدينية والإيمان

إمام عبد الفتاح إمام

ليس هذا المقال محاولة لعرض النزاع بين الدين والفلسفة ، ذلك النزاع الذى بلغ من القدم حدا جعل أفلاطون يرده الى « وقت طويل قبل زماننا » - كلا ، ولا هو محاولة لتعقب الجذور الأولى التى نشأ عنها الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية لازمت المجتمعات البشرية أثناء تاريخها الطويل فمثل هذا العمل أقرب الى « علم الاجتماع الدينى » منه الى « الفهم الفلسفى للدين » - فسواء ارتد الدين فى نشأته الأولى الى خوف الانسان البدائى من القوى الطبيعية - الخيرة أو الشريرة - ومحاولته استرضاء هذا القوى ، أم نشأ بسبب عجزه عن تفسير ظواهر معنية فى الطبيعة أو فى حياته اليومية كاختفاء أشخاص يحبهم فى حالة الوفاة مثلا - وسواء قلنا انه يرتد الى « عقدة أوديب » - كما يقول فرويد - وأنه يمثل انتقال الطفل من عبادة « الأب الاله » الى عبادة « الله الأب » - أم قلنا مع « وايتهد » انه يرجع الى تعطش النفس البشرية الى المستحيل ، والى ماهو بعيد المنال، والى مالا سبيل الى تصوره - أقول سواء اتفقنا أو اختلفنا على هذا التفسير أو ذاك فلا بد لنا فى النهاية من الاتفاق على أمرين هامين : **الأول** : - هو أننا ينبغى أن نفرق - كما يقول وليم جيمس بحق - بين مصدر الظاهرة من ناحية، وبين تقييمها من ناحية أخرى ، فهما أمران مختلفان أتم الاختلاف · والأمر الثانى : - هو أن هناك حقيقة سيكولوجيه لا يمكن انكارها الا عن جهل - كما يقول ولتر ستيس - وهى أن الانسان تعرض له فى حياته خبرات غير عادية يمكن أن نصفها بأنها خبرات « دينية » - وهو يسميها فى أعلى صورها باسم « الخبرة الصوفية » - وهى خبرات نلتقى بها فى آداب الأمم جميعاً حتى أكثرها تحضراً ، وهى الخبرات التى « تجعلنا نتساءل باستمرار عما اذا كان هناك فى هذا الكون **وجود روحى أعظم من الانسان** ·· هو الذى تتطلع اليه الديانات المختلفة للجنس البشرى ؟ وان صح ذلك : فما العلاقه بينه وبين الانسان من ناحية ، وبينه وبين الكون بصفة عامة ؟ » . (التصوف والفلسفة ، ص ٥ - لندن ١٩٦١) · وواضح أنه حتى التفسيرات المختلفة السابقة لنشأة الدين تفترض سلفا وجود هذه الخبرة الدينية (أعنى ذلك الموقف الذى يجد فيه الانسان مدفوعا الى التساؤل عما اذا كان هناك كائن روحى متعال) وأنها - أى الخبرة الدينية - وجدت خلال مراحل التطور جميعا وأنها لهذا السبب أو ذاك قد تأصلت فى أعماق الانسان بحيث أصبحت محاولة انتزاعها منه محاولة يائسة بقدر ما هى عقيمة - ذلك لأن الخبرة الدينية أو ذلك الحس الدينى بصفة عامة : « يكمن فى أعمق أعماق كل قلب بشرى ، بل هو يدخل فى صميم ماهية الانسان مثله فى ذلك مثل العقل سواء بسواء » (ستيس « الزمان والأزل » ترجمة الدكتور زكريا ابرهيم ص ٤٠) ·

واذا سلمنا بأن الخبرة الدينية متأصلة فى أعماق الانسان ، وأنها لازمته خلال مراحل تطوره



المختلفة ، فلابد أن نسلم بالتالى بأن تفسير هذه الخبرة أو التعبير عنها قد خضع لنفس التطور الذى خضع له الانسان ؛ وأن هذا التفسير – من ثم – اختلف فى كل مرحلة من مراحل هذا التطور عنه فى المراحل السابقة • وبعبارة أخرى ان تفسير الخبرة الدينية قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالاطار الثقافى الذى وجد فيه • فطالما اننا نتحدث عن « تفسير » للخبرة الدينيه ، فهو شأنه شأن كل تفسير آخر لابد أن يكون وثيق الصلة بالخلفية الثقافية للانسان ، والمرحلة التى تم فيها ، ولابد لنا هنا من أن نبرز حقيقة هامة قد تغيب عن الكثيرين وقد تسبب مشكلات لا حصر لها كما سنرى فيما بعد ، وهى أنه من الخطأ تماما ان نوحد بين هذه الخبرة الدينية ، وبين لون معين من ألوان التفسيرات التى قدمت لها ، أو أن نقول ان الدين هو هذا الشكل المعين الذى عبر عن الخبرة الدينية فى مرحلة من المراحل ولا شىء غير ذاك – والا فسوف نقع فى مشكلات لا حصر لها كما قلنا ولعل من أبسطها – مثلا – أن ينتج عن ذلك أن أتباع دين معين لابد ان يكونوا ملاحدة فى نظر أتباع دين آخر •• وهو خلط لا يقبله عاقل ! ان ما نقصده هنا هو أن « الخبرة الدينية » واحدة ، وأن « الاختلاف » لا يعنى اختلاف هذه الخبرة ، وانما يعنى اختلاف تفسيرها والتعبير عنها ، فالخبرة الدينية كغيرها من الخبرات البشرية ذات طابع واحد عند الناس جميعا (وهذا هو المعنى الصحيح للقول بأن الدين صالح لكل زمان ومكان)

– فهى لا تختلف بين الأفراد الا بمقدار ما تختلف بين الأفراد الا بمقدار ما تختلف الخبرات البشرية الأخرى ، كالخبرة الحيه أو الخبرة الجمالية أو غيرهما • ومع ذلك فلا بد أن نلاحظ أنه اذا كانت الخبرة الدينية ذات طابع واحد عند الناس جميعا فى كل زمان ومكان فانها قد تكون دفينة مطمورة فى الأعماق عند بعض الأفراد ، قريبة من السطح عند البعض الآخر فهى مثلا عند الرجل الصوفى العظيم تصبح ظاهرة جلية تضيئها أنوار العقل الواعى اضاءة تامة : ولعل هذا ما كان يعنيه رسل بقوله ان التصوف والعلم يمثلان أعلى رابيه يمكن أن تبلغها مملكة الفكر – (التصوف والمنطق – ص ١١ – طبعة بليكان) – ومعنى ذلك كله أن الديانات المختلفة : ابتداء من الديانات البدائية الى الديانات البلشرية الى الديانات السماوية ليست الا تعبيرات وتفسيرات مختلفة – لهذه الخبرة الدينية • يقول « ستيس » فى هذا المعنى : « ان الديانة البوذية ، مثلها فى ذلك مثل المسيحية أو الهندوكية ، انما هى تأويل للخبرة الغيبية او الصوفية • والخبرة الصوفية ملك مشاع للبشرية بأسرها •• وقد لا يكون من المبالغة فى شىء أن نقول ان الخبرة الصوفية فى كل مكان ذات طابع واحد مثلها فى ذلك مثل الخبرة الجمالية التى هى فى كل مكان ذات طابع واحد أيضا » • (الزمان والأزل ص ٦٢) •• معنى ذلك أن هناك خيطا مشتركا يمتد من ذلك الانسان البدائى الذى عبر عن خبرته الدينية فى عبادة هذا الكوكب أو ذاك

حتى عبارة «أنيشتين» الشهيرة : «من لم يقف وقفة صوفية ازاء الكون ، ولو مرة واحدة فى حياته ، فهو حى حكمه حكم الميت » · واذا أسقطنا اختلاف القدرات الفردية استطعنا أن نقول ان الفرق بين الموقفين يرجع بالدرجة الأولى الى الفرق بين ثقافة المجتمع البشرى وحضارته فى هاتين المرحلتين المتباعدتين ·

معنى ذلك كله ان الخبرة الدينية · ظاهرة روحية داخلية ، مثلها مثل ظواهر الكون الخارجية — كانت واحدة على مر العصور — وان اختلف تفسيرها من عصر الى عصر · وهو التفسير الذى يخضع أساسا للتراث الثقافى للمجتمع ، ويكون محصلة لحضارة المرحلة التى يتم فيها · ويحدثنا « ستيس » عن أن الرجل الغربى قد يجد صعوبة فى فهم القول بأن «الالحاد» قد يكون ذا طابع دينى عميق مثله فى ذلك مثل « التأليه » · وذلك لأنه يرى أن الايمان بالله يمثل الحد الأدنى الذى لا بد منه لقيام نسق دينى : « وهو بذلك لا يفطن الى **أن ماهيــة الدين أنما تنحصر فى « الخبرة الدينية »** لا فى أى معتقد كائنا ما كان ، وأن كل ما اصطلحنا على تسميته بالعقــائد أو المذاهب الدينيــة لا يخرج عن كونه **نظريات تدور حول الخبرة الدينية** » (الزمان والأزل ص ٥٦) · واذا أردنا أن نضرب مثــلا على ذلك، كان فى استطاعتنا أن نقول انه على الرغم من أن ثمــة أشــكالا عديدة من الفن ، ومذاهب مختلفة فى الفلسفة الجمالية ، وهى مذاهب قد لا تقــل فى تناقضها بعضها مع بعض عن العقائد الدينية المختلفــة — الا أن الفن فى النهــاية هو الفن والاحساس بالجمــال هو الاحســاس بالجمال وهكذا الحال أيضا بالنســبة للديانات) نفس المرجع ص ٦٧) ·

الايمان والالحاد ·· وجهان لخبرة واحدة

الخبرة الدينية اذن خبرة أصيلة فى أعماق الانسان وهى تحتاج باســتمرار الى تفسيرها والتعبير عنهــا ، ولقد قدمت فى الواقع ألوان لا حصر لها من التفسير لهذه الخبرة ، وقد يكون فى استطاعتنا أن نحصر جميــع هذه الأنواع فى نمطين أساسيين هما : التفسير الايجابى وهو ما يسمى عادة بالايمان والتفسير السلبى أو ما يسمى بالالحاد · أما النمط الأول من التفسير فهو ينتهى الى التسليم بوجــود كائن روحى متعــال أسمى من الوجود الانسانى والوجود المادى معا هو الله ، مع تنوع واختلاف الصفات التى تنسب لله · وأما التفسير السلبى فهو الذى ينكر وجود الله ولا يعترف بأى وجود من هذا النوع · وهذان التفسيران فى الواقع قد لازما الخبرة الدينية منذ مراحلهــا الأولى · فاذا كان التفسير الايجابى لهذه الخبرة قد وجد مع الانسان البدائى كما تمثل فى عبادة الأرواح وظواهر الطبيعية المختلفة ·· الخ · فان التفسير السلبى — أعنى ظاهرة الالحاد — تكاد تساويها فى القدم · فلقد كتب « ول ديورانت » مثلا فى موسوعته الضخمــة « قصة الحضارة » عن هذا اللون من التفســير السلبى تحت عنوان « الملاحدة البدائيون » روى أن بعض القبائل البدائية ليست لها آلهة ، وحين سئل رجل من « الزولو » عن خالق الشــمس والشجر أجاب فى بساطة : « لا نستطيع أن نعلم أنى جاءت ، ويظهر أنها جاءت من تلقاء أنفسها » · وحين يضيف « ديورانت » بعد ذلك أن « هذه حالات نادرة الوقوع ، ولا يزال الاعتقاد القديم بأن الدين ظاهرة تعم البشر جميعا اعتقادا سليما» (الجزء الأول من الترجمة العربية ص ٩٨–٩٩) فانه لا يعنى بذلك سوى أن التفســير الايجابى للخبرة الدينية هو أكثر النمطين شيوعا · وهذا حق لكنه لا يطعن فى القول بأن الايمان والالحاد متلازمان منذ عصور موغلة فى القدم وذلك لأنهما معا وجهان لخبرة واحدة ، ومن هنا كان الالحاد — كما قيل بحق — لاهوتا سلبيــا ! ويمكن أن نوضح المقصود هنا بأن نقول ، أن هناك معنيين للفعل « يؤمن » : « **فنحن نقول عن الرجل الذى لديه اعتقاد بالله أنه مؤمن أما الرجل الذى ليس لديه مثل هذا الاعتقاد فنقول عنه انه غير مؤمن · لكن هناك معنى آخر يمكن أن نقول معه أنه ليس هناك غير مؤمنين على الاطلاق ، فلا يوجد واحد من** البشر لا يؤمن بقضايا معينة أيا كان نوعها ، لكن هناك نفرا قليلا من الناس لا يؤمنون بالله « (أنظر مقالة «برايس» فى كتاب «الايمان والفلاسفة» الذى قام على نشره جون هيك — لندن ١٩٦٤) · وهذا هو المعنى المقصود هنا : اذ لا بد للانسان من تفسير الخبرة الدينية بقضايا معينة ، فان كانت هذه القضايا تعترف بوجود كائن أعلى هو الله كان التفسير ايجابيا وهو ما نطلق عليه اســم الايمان أما اذا كانت هذه القضايا تنكر وجود الله سمى التفسير سلبيا وهو ما نطلق عليه اسم الالحاد · لكن «برايس» يستمر فى مقاله السالف فيذكر معنى آخر غــير الذى نأخذ به تجــدر بنا مناقشته فهو يقول : « ان المرء قد يؤمن ببعض القضــايا عن اقتناع كامل فيؤمن مثلا بأن الله موجود ، وبأنه يحب البشر جميعا ، ومع ذلك

فقد يظل هذا الشخص **معارضا للدين تماما** ٠ اذ قد لا يكون لديه ايمان كامل بالله فهو مثلا لا يحبه ، ولا يثق فيه ، ولا يصلى له ولا يعبده ٠٠ الخ أى أن نظرته الميتافيزيقية قد تكون نظرة « تأليه » ، لكنها قد تكون من وجهة نظر دينية نظرة « الحاد » ٠٠ » (نفس المرجع ص ٩) ٠ لكن « برايس » هنا يقع فى الخطأ الذى سبق أن حذرنا منه وهو : التوحيدبين الخبرة الدينية (وهى جوهر الدين) وبين لون معين من ألوان التفسيرات التى قدمت لها ؛ ولو أننا أخذنا بوجهة نظره لكنا جميعا ـ أهل القرن العشرين ـ ملاحدة من وجهـة نظر الرجل البدائى ! بل لكان الأنبياء أنفسهم ملاحدة من وجهة نظر معارضيهم ! (وان قيل ان هذا هو ما حدث بالفعل لكان السؤال المباشر : وما هو موقفنا نحن الآن ٠٠ ؟) ـ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان هذه النظرة سوف توقعنا فى اشكال آخر : لأننا لن نجد فى هذه الحالة ما يمكن أن نسميه « بالدين » بصفة عامة ، لكنا سنجد آلافا من الأديان (أعنى من الصور التى تشكلت فيها الخبرة الدينية) ليس بينها رابطة واحدة ، ولا خيط مشترك واحد ! كما أن هذه النظرة ـ من ناحية ثالثة ـ لن تمكننا من أن نفسر بقاء الدين حتى الآن بعد أن أقلع المفكرون عن كثير جـدا من الأفكار والنظريات والمذاهب التى سادت العصور الوسطى والتى كانت تمثل لونا معينا من التفسير الذى قدم للخبرة الدينية فى مرحلة من مراحل تطورها ٠ لكن القول بأن الايمان هو التفسير الايجابى للخبرة الدينيـة والالحاد هو التفسير **السلبى لهذه الخبرة** سوف يجنبنا هـذا كله ، اذ سـوف تكون التفسيرات الايجابية التى قدمت لهذه الخبرة عبر التـاريخ كلها تفسيرات « مؤمنـة » فى حين أن التفسـيرات السلبية سوف تكون كلهـا أيضـا « ملحدة » ٠ وقد يبرر هذا القول ما نجده أحيانا من التقاء بين هذين الجانبين ، فنحن مثـلا قد نصفهما معـا بالتعصب (مما يبرر أنهما معا يعبران عن ايمان بقضايا ايجابية أو سـلبية حول شئ واحد) : فاذا كان تاريخ العصور الوسطى يعرض علينا لونا عنيفا من ألوان لتعصب لدينى ، بـل أكاد أقول الارهاب الايمانى كما يتمثل فى محاكم التفتيش ، فان التاريخ الحديث يقدم لنا مثلا مضادا للارهاب الالحادى حين حاولت السـلطات فى مجتمع من المجتمعات الحديثة فرض الحاد قسرا على الناس ، وكانت الكنائس والمساجد تنسـف بالجملة ٠ **ومعنى ذلك أنهما معا يعبران عن « ايمان » متعصب** لقضـايا تفسر الخبرة الدينية : الأولى ايجابيـة والثانية سلبية ٠ بل انهما قد يؤديان ـ فى حالة السطحية بصفة خاصة ـ الى نتيجـة واحدة ٠ ويمكن أن نسوق مثلا على ذلك من كتاب الدكتور صادق العظم الذى صدر منذ أشهر قليله بعنوان نقد الفكر الدينى » ـ وهو كتاب يعبر فيه صاحبه عن لون من ألوان الخط السلبى فى تفسير الخبرة الدينيه ٠ فهو يذهب ـ مثلا ـ الى القول بأن الدين والعلم نقيضان لا يجتمعان ، والعلم بمكتشـفاته الحديثة سـوف يقضى على الدين قضاء تاما ، وباختصار الأخذ بالعلم يعنى الأخذ بالحاد ولا مجال على الاطلاق للتوفيق بينه وبين الدين ، وكل محاوله من هذا القبيل هى ـ فى رأيه ـ محاولة تعسفية أو خطابية ـ الخ (وهو موضوع سوف نعود اليه بعد قليل) لكن ما يهمنا الآن هو أن هذه النتيجة هى نفسها النتيجة التى انتهى اليها أحد المؤمنين السذج والتى سخر منها الدكتور العظم حين ذكر أن أحد المؤمنين المتزمتين يرى أن نظرية التطور فى العلوم ، ودوران الأرض وكرويتها فى الجغرافيـا الحاد وخطر على الدين ! وان كنا نعجب من أقوال هذا المؤمن الساذج ألا يجدر بنا أن نتساءل : أليست هذه النتيجة الواضحة الصريحة هى نفسها النتيجة المتضمنة فى حديث للدكتور العظم حين ذهب الى أن الدين والعلم نقيضان ٠٠ ؟ وقد يعترض على ذلك بأن أحدهما يؤيد العلم والثانى يؤيد الايمان ، نفس الاعتراض لا يعنى فى الواقع سـوى أن أحدهما ايجابى والآخر سلبى لكن سطحيتهما تجعلهما ينتهيان الى نتيجة واحدة ٠

الالحاد اذن هو **الخط السلبى** ، والايمان هو الخط الايجابى فى تفسير خبرة واحدة هى الخبرة الدينية ٠ لكن قد يقال أليس هنـاك لون من التنـاقض فى قولنا عن الالحاد انه « **لاهوت** سلبى » ٠٠ ؟ الواقع أنه ليس ثمة تناقض **لأن** كلمة « السـلب » قد جاءت أصلا من أنه ينكر أفكارا دينية معينة كوجود الله ، وخلق العالم ٠٠ الخ أما أنه « لاهوت » فذلك لأنه لا يقف عند حد الافكار ، وانما هو يجاوز مرحلة السلب هذه الى لون من الايجاب فتراه يخلع الصفات التى تنسب عادة لله على موضوع آخر هو : المادة ، أو المجتمع ، أو الطبيعة أو الانسان ٠٠ الخ ويمكن أن نسوق ـ مثلا توضيحيا لذلك من كتاب الدكتور **العظم السالف الذكر** فهو يضع «المادة الأولى» بديلا لله وهو يناقش المؤمن على النحو التالى : « عندما تقول لى ان الله هو علة وجود المادة الأولى التى يتألف منها الكون ، وأسألك بدورى ما علة

وجود الله ، ان أقصى ما تستطيع الاجابة به هو : « لا أعرف ، الا أن وجود الله غير معلول » ومن جهة أخرى عندما تسألني وما علة وجود المادة الاولى ، فان أقصى ما أستطيع الاجابة به هو : لا أعرف الا أنها غير معلولة الوجود ، في نهاية الأمر اعترف كل منا بجهله حيال المصدر الأول للأشياء » (ص ٢٩) . فالدكتور صادق العظم هنا يريد أن يحل « المادة الأولى » محل الله ويرى أن هذا التفسير السلبي للخبرة الدينيه أكثر دقه وأشد تماسكا من الناحية المنطقيـــه من القول بوجود الله أو بوجود كائن غيبي فوق المادة فهو يقـــول للمؤمن : « لكنك اعترفت بعدي بخطوة واحدة وأدخلت عناصر غيبيه لا لزوم لها لحـل المشـكلة » لأن المادة موجودة حقيقه واقعية أما اللـه فهـو عنصر غيبي غير مرئي .. الخ . لكن الدكتور العظم يقع في مغالطه منطقية واضحة ، ذلك لأننا لو سألناه بدورنا : ما الذى تعنيه بهذه « المادة » أهي الماء ، أم الهواء أم الاشجار ، أم هي شكل المادة التى يقدمها لنا العلم الحديث لأجاب ـ يقينا ـ كما أجاب لينين من قبل : لا هـــذه ولا تلك ، لكن المادة التي أقصدها « مقولة فلسفية توجد وجودا موضوعيا خارج الانسان . الخ (راجع ذلك بالتفصيل في كتابنا : المنهج عند هيجل ص ٣٣٠ وما بعدها ـ دار المعارف) . معنى ذلك أن الماده كائن غيبي أيضا ، بل أن الدكتور العظم نفسه يقول هذا صراحه ، فالمادة عنده « قديمه وغير محدثه » ويقول ان هذا هو نفسه الوصف الذى يتصف به الله عند المؤمنين !

وقد يقال اذا كان الايمان والالحاد طريقين مختلفين لتفسير خبرة واحدة : فسوف يتساوى في هذه الحالة أن أكون مؤمنا أو ملحدا ، أن آخذ بهذا الخط أو ذاك . لكننا رأينا الآن أن الالحاد يسير في طريق مسدود ، فهو في النهاية يتناقض مع المقدمة التى بدأ منهـا : فقد بدأ وهو ينكر وجود كائن غيبي ، أو وجود روحي موضـــوعي يقع خارج الانسان ، لكنه انتهى بالتسليم بهذا الوجود فكأنه عاد وأدخل الله من النافذة بعد أن طرده من الباب !

الخبرة الدينية .. والانسان المعاصر

كثيرا مايقال في عصرنا الحاضر ان المكتشفات العلمية الحديثة قد قضت على الدين قضاء مبرما، وأنه لا يجوز ـ من ثم ـ لانسان القرن العشرين أن يعتنق أفكارا دينيه أيا كانت خاصة بعد أن وطأ بأقدامه كوكب الأحلام والخيال ، وبعد أن عاد أحد رواد الفضاء ليخبرنا أنه فتش عن الله في السماء لكنه لم يجده . محاولا أن يسترجع الى أذهاننا بشكل باهت عباره « لابلاس » الشهيرة لنابليون ـ ومن هنا فقد تساءل بعض المفكرين في وطننا العربي : « هل باستطاعتي أن أتقبل بكل نزاهة واخلاص المعتقـــدات الحديثة التي تقبلها آبائي وأجدادي دون أن أخون مبدأ الامانة الفكرية ..؟ » (الدكتور العظم في كتابه السابق ص ٢١) . وأجاب في حسم قاطع : « ان الدين كما يدخل في صميم حياتنا وكما يؤثر في تكويننا الفكري والنفسي ـ **يتعارض مع المعرفة العلميـة قلبا وقالبا ، روحا ونصا** » وهو اتساقا مع هذه الاجابه يطالب المجتمعات العربية التقدميه بأن تعلن صراحة تصفيتهـــا للدين بـدلا من عمليـة « التمييع » التي تقوم بها ، ذلك ان أرادت لنفسها التخلص من التناقض الذى تقع فيه حين تقـول نها تأخذ بالاساليب العلمية الحديثة وتبقى في نفس الوقت على الدين .. الخ الخ .

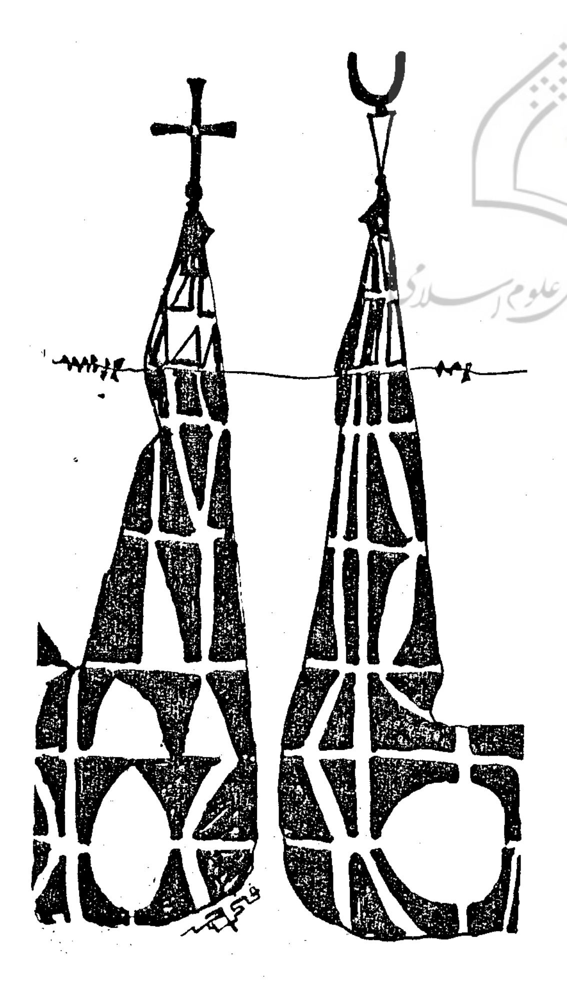
وواضح أن ما سبق أن قلناه عن الخبرة الدينية يجعل هذه التســاؤلات تسقط وحدها وتصبح الاجابة السالفة الذكر بغير معنى : لأنه اذا كانت ماهيـــة الدين تنحصر في « الخبرة الدينية » واذا كانت هذه الخبرة متأصلة في أعمـــاق النفس البشرية ، فلا معنى للقول بأن « الدين يتعارض تماما مع المعرفة العلمية » لأننا في هذه الحالة لانقول سوى أن الخبرة الحسيه تتعارض مع الخبرة الدينية أو أن هذه تتعارض مع الخبرة الجمالية .. الخ وهذه كلها أقوال بغير معنى لأنها ترد التكوين البشرى الى خبرة واحدة بعينها ـ لا الى مجموعة من الخبرات المتكاملة ـ وهو أمر لم يقل به أحد على الاطلاق ! لكن قد يقال من ناحية أخـرى أن المقصـود هنا ليس الخبرة الدينية في حد ذاتهـا ، وانما المعلومات والمعارف الدينية أو ما سبق أن أطلقنا عليه اسـم تفسـير الخبرة الدينيه العلمية هو الذى يتعارض مع المعارف والمعلومات العلمية ، أو بمعنى آخر : ان التفسير الذى تم للخبرة الدينية في عصور خلت يتعارض مع المعلومات الجديدة التي وصل اليها العلم ، وهذا أمر لا شك فيه وهو لا يعني أكثر من القول بأن الاطار الثقافي للعصور الوسطى قد اختلف بحكم تطور الفكر البشري عن الاطار الثقافي الحالي . لكن يبدو أن الدكتور العظم يريد أن يقول لنا شـــيئا مختلفا عن هذا التحليل لأنه يرى

ـ مثلا ـ أن الدين كان فى أوربا حليف التنظيم الاقطاعى للعلاقات الاجتماعية ولا يزال على هـذه الحال فى معظم البلاد المتخلفة وخاصة فى الوطن العربى » (ص ٢٣) · « فالدين بطبيعته مؤهل لأن يلعب هذا الدور المحافظ وقد لعبه فى جميع العصور بنجاح باهر عن طريق رؤياه الخياليه لعالم آخر تتحقق فيه أحلام السعادة ·· » (ص ٢٤) · ومعنى ذلك أن الدين بطبيعته لا يتعارض مع التقدم العلمى فقط · لكنه يتعارض كذلك مع التقدم الاجتماعى نفسه ـ وهو رأى ظاهر البطلان! أو على أقل تقدير يتعارض مع المقدمة التى بدأ منها الدكتور العظم حين تحدث عن الأمانة الفكرية وذلك لما يأتى : ـ

أولا : ـ لو أننا صدقنا ما يذهب اليه من وضع تعارض لا يمكن حله بين الدين والعلم لكان معنى ذلك أن جميع أعلماء والمخترعين وأصحاب المكتشفات العلمية الفذة على مر التاريخ ـ كانوا جميعا ملاحدة ـ وهى نتيجة تدحضهـا الوقائع التاريخية تماما ·

ثانيا : ـ لو أننا صدقنا ما يذهب اليه من أن الدين بطبيعته مؤهل للتحـالف مع التنظيم الاقـطاعى لكان معنى ذلك أن تطور المجتمعـات الأوربية من عصـور الاقطاع فى القرون الوسطى الى ميدان النظم الاجتماعية الحديثة قد صاحبه القضـــاء التام على الدين ـ على ذلك الحليف الطبيعى للنظم المتخلفة ـ وهى نتيجة تدحضها كذلك الوقائع التاريخية ·

ثالثا : ـ ان قوله بأن البحث العلمى يقودنا الى « قناعات وتعليلات تتنـــافى مع المعتقـدات والتعليلات الدينية الســائدة مما يضطرنا الى الاختيار بينهما اختيارا حاسما ونهائيا » (ص ٢٥» فيه مغالطة واضحة لأنه يربط بين الدين وبين التفسيرات برباط وثيق ، فالدين عنده هو هذا التفسير الذى ساد للخبرة الدينية فى العصور الوسطى ولا شىء غير ذلك · ومن هنا كان التخلى عن هذا التفسير يعنى حتما التخلى عن الدين : أى أننى اما أن آخذ بالتفســـير الذى قيل للخبرة الدينية فى العصور الوسطى واما أن أكون ملحدا ـ وهو خطأ واضح لأنه فى استطاعتى أن أتخلى عن تفسيرات القرون الوسطى ـ لا الى الالحاد ولكن الى تفسيرات جديدة تتلائم مع الخلفيـــة الثقافية التى أعيش فيها فى القرن العشرين ، والتى من أظهر معالمها هذه المنجزات العلميـــة الحديثة ·



رابعا : ـ ان الدكتور العظم يرى أن العلم خلال تطوره قد سدد للدين ضربات متلاحقة وجعله يتراجع أمامه ، ومن هنا فقد أخذ العلم يغزو أرض الدين ويحتلها قطعة قطعة ، وهو فى طريقه الى القضاء عليه تماما . لكن الواقع أن الدكتور العظم يغالط هنا أيضا أو هو على أقل تقدير يخطىء فى فهمه للدين ، ولا أدل على ذلك من قوله « الدين بديل خيالى عن العلم » (ص ٢٤) . ان الدين ـ وأنا أريد أن أفهمه على أنه الخبرة الدينية أو العلاقة الروحية بين الانسان وكائن أعلى ـ ليس من مهمته على الاطلاق تفسير ظواهر العالم ، صحيح أن الدين قام بهذا العمل فى عصور خلت ، لكن السبب الأساسى هو أنه لم يكن هناك علم متخصص يقوم بهذه المهمة (كما قامت بها الفلسفة كذلك فى بعض العصور) ـ لكن حين بدأ العلم سيره تخلى الدين عن تلك المهمة التى لم تكن أصلا من طبيعته ومن هنا فليس صحيحا أن العلم فى تقدمه يقتطع أرض الدين ويغزوها قطعة وراء الأخرى لكن الصحيح أن الدين تنازل عن أرض لم تكن له أصلا . وهذه نقطه هامة تحتاج الى لمحة سريعة من التاريخ .

بقاء الخبرة الدينية .. مع اختفاء صورها القديمة

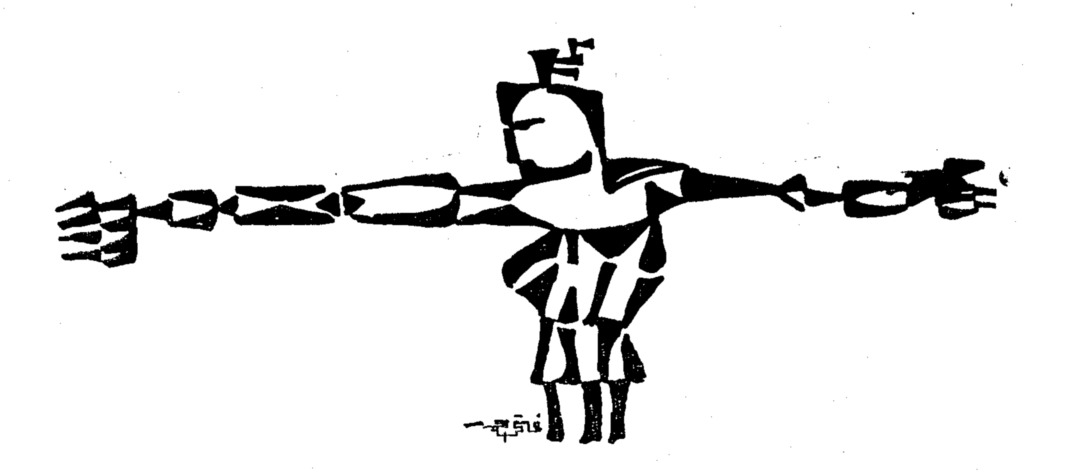
لو أننا عرضنا لمحة سريعة عن العلاقة بين العلم والدين ، لرأينا كيف أن الخبرة الدينية هى وحدها التى تبقى فى الوقت الذى يختفى فيه تفسيرها الذى ارتبط بخلفية ثقافية معينة : ـ

فى القرن السادس الميلادى اعتمدت الكنيسة المسيحيه « النظرية الجيوسنترية » وهى النظرية التى تقول ان الأرض هى مركز الكون ، وأن الشمس وبقية الكواكب تدور حولها ، وأعلن القديس « فلاسطوريس » فى مقاله عن الهرطقة ان انكار القول بأن الله يجلب الأجرام السماويه من خزائنه كل ليلة ليلقها فى السماء ـ هرطقة صريحة ! وفى القرن الثانى عشر كتب « بطرس اللمباردى » الذى كان أستاذا بجامعة باريس يقول : « كما أن الانسان قد خلق من أجل الله ، أى من أجل أن يخدمه ويخضع له ، كذلك لم يخلق الكون الا من أجل خدمة الانسان أى من أجل أن يسخر له ويقوم بخدمته ، وعلى هذا ينبغى أن يوضع انسان فى مركز الكون الأوسط حتى يستطيع أن يخدم الله ، وأن يسخر الكون لخدمة نفسه » . وهكذا نجد أن « النظرية الجيوسنترية » قد امتدت جذورها الى صميم المسيحية نفسها بل الى أعمق معتقداتها وآمالها ومخاوفها ، وظلت على هذه الحال حتى منتصف القرن السادس عشر ، وحتى ظهور «كوبرينكس» ونظريته الشهيرة كتب عنه « مارتن لوثر » يقول: « يصغى الناس الى منجم مأفون يحاول أن يثبت أن الأرض تدور ، ان هذا الممسوس يريد أن يقلب قواعد علم الفلك رأسا على عقب » . وأعلن « كالفن » كفرو الحاد كل من يقول بأن الأرض ليست مركز النظام الكونى .. الى آخر ما قيل عن نظرية كوبرنيكس وجاليلو من بعده

والسؤال الآن بالأمانة الفكرية نفسها التى تحدث عنها الدكتور العظم : هل هذه الأفكار والمعتقدات التى تحدث عنها اللاهوتيون فى عصور خلت هى **الدين** .. ؟ أليست مجرد تفسيرات واجتهادات ترتبط **بالخلفية الثقافية للمجتمع السائد آنذاك** ، لما نسميه بالخبرة الدينية ؟ ان الاجابة تأتى ـ بالأمانة الفكرية أيضا ـ واضحة حين نقول باختصار شديد انه لو كانت هى الدين لكان معنى **قضاء العلم عليها** فى القرن السابع عشر **قضاء على الدين** فى نفس الوقت ـ وهو أمر لم يحدث ، بل بقى الدين : أعنى بقيت الخبرة الدينية ، ذلك الموقف الذى يرتبط فيه الانسان بكائن عال متسام .

وحين أصدر « دارون » كتابه « أصل الأنواع » عام ١٨٥٩ قيل عنه انه « فلسفة وحشية تقضى بأنه ليس هناك اله ، وأن القرد هو أبونا آدم » . وقال أسقف اكسفورد : لقد أجرم دارون أشنع جرم حين حاول أن « يحدد مجد الله فى فعل الخلق » وأعلن غيره أن مذهب دارون « محاولة يقصد بها انزال الله عن عرشه » ! وأنه « يفرض أن الله قد مات » وهو « آخر مسمار فى نعش الألوهيه ! » و « هذه المذاهب قذارة للنفس .. مذاهب ما خرجت الا من جهنم ولن تعود الا اليها ، ومعها تلك المخلوقات الغليظة التى لا تعلوها حمرة الخجل عندما تعلن تلك المذاهب وتدافع عنها ! » .. الخ الخ .

والحق أن من يقرأ العبارات والاتهامات التى وجهت فى القرن الماضى لنظرية دارون يعتقد تماما أنه اما أن يأخذ بالدين أو العلم ولا ثالث لها ، فنظرية دارون تحطم الدين تماما ! (وهو نفس الموقف السابق) لكن انسان القرن العشرين يفاجأ بانهما معا قائمان حتى الآن ، والسؤال الطبيعى : ما السبب .. ؟ كيف يمكن أن يعيش العلم والدين حتى الآن جنبا الى جنب ، حتى فى أكثر البلاد تقدما وتحضرا .. ؟ كيف أمكن لرجل مثل « ستس » مثلا أن يقول « انه لمن المألوف عادة أن يقال ان الصراع بين الدين والعلم أصبح فى حكم المنتهى .. » (الزمان والازل ص ١٣١). السبب واضح : وهو أن المعلومات والمذاهب التى



قيلت فى القرون الماضية ليست الا تفسيرات خاصة بثقافة معينة للخبرة الدينية ، ومن هنا أمكن أن **تندثر هذه القشرة الخارجية ليبقى جوهر الدين كما هو** ، أعنى لتبقى « الخبرة الدينية » ذلك الحس السامى أو الموقف الروحى الذى يرتبط فيه الفرد بكائن أعلى ـ أما ما عدا ذلك من أفكار ومعتقدات فهى ليست الا تفسيرات تدور **حول** هذه الخبرة وتخضع بالطبع لثقافة المجتمع . ولهذا فاننا نستطيع أن نقول فى اطمئنان كامل (أن العلم لن يقضى على الدين فى يوم من الأيام)، لن يستطيع اقتلاع الخبرة الدينية من نفس الانسان ، ان كل ما يحدث هو أن المكتشفات الجديدة سوف تقضى على تفسيرات قديمة لهذه الخبرة (كما تقضى على تفسيرات قديمة لخبرات بشرية أخرى ومنها الخبرة الحسية ذاتها) . وهو تحصيل حاصل لا يعنى سوى أن الفكر البشرى يتقدم .

لكن قد يقال ان الدين فى المجتمعات الأوربية المتقدمة لم يعد دينا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة حين سقط الكثير من الافكار الدينية التقليدية ـ وهذا لا يعنى في الواقع سوى أننا ننظر الى هذه المجتمعات بمنظار القيم القديمة او تفسيرات معينة قيلت عن الخبرة الدينية . هنا يحدث عادة الهوة التى كثيرا ما يشير اليها المفكرون : بين التفسيرات العلمية الجديدة والتفسيرات الدينية المتخلفة ، وهى هوة **نستطيع أن نعبرها ونحن فى قلب الايمان حين نعيد تفسير المعتقدات والأفكار الدينية القديمة ، حين نعيد تفسير الخبرة الدينية بشكل يجعلها تلتئم مع غيرها من الخبرات البشرية :** « ان اعتقادات الانسان اللاهوتية المتتابعة وتعريفاته لله ، قد تطورت مع كل شىء آخر فى العالم . لكن هذا الموقف ، وهذا الشعور ، وهذه التجارب لها جذورها الدائمة فى الطبيعة البشرية . فقد عبد الانسان الله تحت رموز شتى ، وكافح لكى يحقق ارادته بطرق مختلفة ، وسيزداد حكمة وعقلا فى العصور المقبلة أيضا . **لكن الدين كمظهر للحياة الانسانية ، والله كهدف لشوق الانسان ورؤياه لا يمكن الا أن يظلا وسط الأشكال المتغيرة مادامت الطبيعة الانسانية لاتتغير .** ولقد درس علماء النفس هذه التجارب الدينية وسجلوها . وبنى الرومانتيكون أنواع ايمانهم عليها . ووقف المتصوفون من خلالها أمام الله وجها لوجه، **فالتفسيرات تختلف والرموز تتضارب فيما بينها ، ولكن بمثل هذه الطريقة استطاع الكثيرون اعادة بناء حياتهم الدينية على أسس ثابتة فى التجربة البشرية والطبيعة البشرية** ، (هرمان راندل ، تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ٢٤٨ من الترجمة العربية) .

قد يقال فى النهاية : هب أننا سلمنا بهذا كله ، ثم ماذا بعد ذلك ـ ؟ أفلا يجوز أن تكون هذه الخبرة الدينية المتأصلة فى أعماق الانسان مجرد انفعال ذاتى لا يشير الى واقع موضوعى . ؟ وان صح ذلك سقط قدس أقداسها وأصبحت بلا معنى ! وهذا الاعتراض فى الواقع يعتبر أخطر اعتراض يمكن أن يوجه الى وجهة النظر التى عرضناها ، ولهذا فسوف نرجىء الاجابة عنه حتى نفرد مقالا خاصا عن وجود الله أى عن الواقع الموضوعى الذى تشير اليه الخبرة الدينية .

امام عبد الفتاح امام

علم النفس بين خدمة العامل وخدمة الانتاج

د. فرج عبد القادر

تمهيد :

مع مطلع هذا القرن ، وبعد دراسات تيلر على وجه خاص ، بدات تثار مشكلة هامة حول دخول علم النفس ميدان العمل . فهل هو يخدم الانتاج ذاته ، اى يحقق مصلحة صاحب العمل سواء كان دولة ام افرادا فى الاستزادة من الربح ، أم هو يخدم العامل كانسان له دوافع ورغبات يريد اشباعها ، وكرامة يريد أن يحافظ عليها ؟ ومما زاد من حدة هذه المشكلة أن دراسات تيلر وخلفائه ، التى يمكن اعتبارها بحق بداية الدخول الملموس لعلم النفس فى ميدان العمل ، قد ركزت على اختيار أفضل الصالحين، واتخذت السبل المنهجية المختلفة لزيادة الانتاج حتى وصل انتاج العمل فى بعض الحالات الى أربعة أضعافه . ومن لم يكن انتاجه يصل الى قرابة هذا الحد كان يفصل من العمل ، فى وقت كانت العطالة فيه أخشى ما يخشاه العامل . وهكذا بدا دخول علم النفس ميدان العمل وكانه اساس لتحقيق مصلحة صاحب العمل على حساب مصلحة العامل . ومن ثم بدا العمال ينظرون بعين ملؤها الريبة الى دخول علم النفس ميدان العمل ، على اعتبار انه سوف يستغلهم الى ابعد حد لخدمة الانتاج وصاحب العمل ، دون مراعاة لكرامتهم . وبالتالى اخذوا يقاومون دخول علم النفس هذا الميدان . ولا زلنا حتى الآن نسمع من الكثيرين أن تطبيقات علم النفس فى ميدان العمل تزدهر حيث النظام الراسمالى الذى يسعى لاستغلال العامل الى أقصى حد لخدمة الانتاج تحقيقا لمصلحة صاحب راس المال وان هذه التطبيقات تقل حيث النظام الاشتراكى الذى يقاوم استغلال الفرد .

وطالما نحن بدأنا خطوات جادة فى سبيل تحقيق أكبر استفادة ممكنة من تطبيقات مختلف العلوم لخدمة العمل والانتاج ، فان استجلاء المشكلة التى نطرحها الآن حول خدمة علم النفس للعامل وللانتاج يصبح ذا ضرورة خاصة. لهذا سوف استعرض أهم المجالات التى يخدمها علم النفس فى ميدان العمل ، ضاربا بعض الامثلة من الدراسات العملية والاحصائية ، المحلية والاجنبية ، والتى تلقى الضوء على الكيفية التى يخدم بها علم النفس ميدان العمل وما يعود نتيجة ذلك على كل من العامل والانتاج ، لاستجلاء جوانب هذه المشكلة المطروحة . وسأقسم هذه المجالات الى :

١ ـ الاختيار المهنى .
٢ ـ التوجيه المهنى .
٣ ـ التدريب المهنى .
٤ ـ التأهيل المهنى .
٥ ـ علاقة العامل برؤسائه وزملائه .
٦ ـ ظروف العمل الطبيعية .
٧ ـ الهندسة البشرية .
٨ ـ الدعاية والاعلان .
٩ ـ الارشاد النفسى .

٤

١ - الاختيار المهنى :

المقصود بالاختيار المهنى هو اختيار افضل المتقدمين صلاحية لعمل معين لتعيينهم فيه . فاذا كان العمل مثلا فى حاجة الى تشغيل ٥٠ فردا وتقدم ١٠٠ فرد فان الاختيار المهنى تكون مهمته فى هذه الحالة انتقاء أصلح ٥٠ من هؤلاء الـ ١٠٠ لتعيينهم فى هذا العمل . وفى هذه الحالة يقوم الاخصائى بتحليل العمل الذى يراد الاختيار له حتى يحدد الخصائص النفسية والجسمية المختلفة التى ينبغى أن يتصف بها العامل لكى ينجح فى اداء هذا العمل ، ثم بعد ذلك يعمم أو يختار - بناء على نتائج التحليل - مقاييس ووسائل لتقدير مدى توافر هذه الخصائص فى المتقدمين فيطبقها عليهم ويختار منهم العدد المطلوب على أساس نتائجها . واذا تم كل ذلك على أسس علمية سليمة حقق فوائد ملموسة . ففى بعض الاحيان بلغ انتاج الافراد الذين احسن اختيارهم للعمل أربعة اضعاف من اختيروا اختيارا عشوائيا . ومن بحث لبنيت ونير (الدكتور السيد محمد خيرى : علم النفس الصناعى وتطبيقاته المحلية ، الجزء الاول ص ٢٠٩) Bennett and Fear عن اختيار عمال ميكانيكيين تبين لهما ان اختبارى الفهم الميكانيكى ومهارة اليدين فى استخدام الادوات كانت لهما قدرة عالية على التمييز بين المتازين والضعاف من الميكانيكيين . وبعد مرور اثنى عشر شهرا من اختيار عمال ميكانيكيين جدد على أساس هذين الاختبارين مندمجين قدر بعض هؤلاء العمال بانه ممتاز فى عمله ، والبعض بانه جيد ، والبعض بانه متوسط ، والبعض بانه أقل من المتوسط ، والبعض بانه ضعيف .

فبدت تلك العلاقة الوثيقة بين نتائج الاختبار والاداء الفعلى للعمال ، مما يشير الى أن استخدام الاختبارات المناسبة لاختيار العمال الجدد على أساسها يمكننا من اختيار أصلح العمال واستبعاد ذوى القدرات الضعيفة فى الاداء الفعلى للعمل .

ومن الامثلة واضحة الدلالة على مدى الكسب الذى يعود نتيجة لعملية الاختيار السليم ان شركة النقل المشترك بباريس « الدكتور يوسف مراد : دراسات فى التكامل النفسى . ص ٢٢٤ - ٢٢٨ » لاحظت ارتفاعا ملحوظا فى عدد حوادث سائقيها مما كان يكلفها الكثير . فدعت فى عام ١٩٢٣ لا هى Lahy لدراسة المشكلة ووضع خطة لعلاجها . فقام بتحليل دقيق لمهنة السائق ادى به الى اكتشاف القدرات النفسية والحسحركية اللازمة للنجاح فى مهنة السواقة . ووضع لكل منها اختبارا أو أكثر لقياسها . ثم بدأ يختار السائقين للشركة على أساس نتائج تطبيق هذه الاختبارات . فكان من أهم نتائج هذا :

١ - ان انخفضت نسبة من كانوا يستبعدون اثناء التدريب لعدم صلاحيتهم من ٢٠٪ قبل استخدام الاختبارات الى ٤٪ فقط بعد استخدامها .

٢ - أن نقصت المدة اللازمة لتدريب السائقين من ١٥ يوما الى ١٠ أيام ، فوفر ذلك للشركة حوالى ثلث نفقات التدريب .

٣ - ان انخفض معدل حوادث سائقى الشركة باطراد عاما بعد آخر . حتى أن متوسط عدد حوادث السنة الواحدة بالنسبة للسائق فى عام ١٩٢٣ والذى كان ٣ر٢ حادثة ظل ينخفض حتى اصبح ٥و حادثة فى عام ١٩٢٨ .

من هذه البحوث وغيرها يتبين أن عملية الاختيار المهنى السليم تعود بفوائد جمة على الانتاج ، حيث ترفع معدله كما وكيفا وتخفض من معدلات الحوادث أثناء القيام به ، كما تجعل العامل اكثر استعدادا للافادة من التدريب وسرعة فى اكتساب المهارة المتطلبة ، فتتحقق للانتاج فوائد مؤكدة .

واذا كان الاختيار المهنى السليم يحقق للانتاج كل هذه الفوائد فان ما يحققه للعامل ذاته من فوائد لا يقل عن ذلك . فالعامل الذى يختار العمل الذى يناسبه سوف يرتفع فيه انتاجه ويحقق فيه توافقا ناجحا . وتبعا لذلك سوف يزداد أجره وترتفع قيمته فى نظر المسئولين فتنفتح أمامه سبل التقدم والترقى . كما أن الابتعاد عن التعرض لحوادث العمل نتيجة للاختيار المهنى السليم سوف يجنب العامل كثير من الكوارث التى تلحق به نتيجة تعرضه للاصابات ، أو نتيجة ما يطالب به من تعويضات ان هو تسبب فى اصابة غيره ، او نتيجة ما يتعرض له من فقدان عمله ان تكررت حوادثه فيه .. الخ .

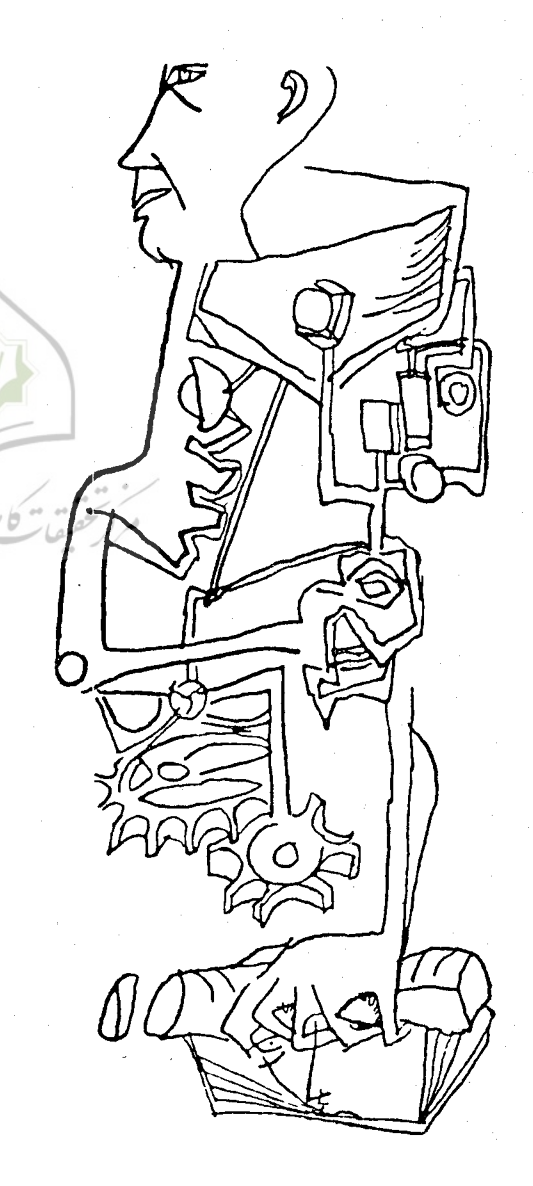
بل ان سوء الاختيار المهنى يؤدى فى نهاية الامر الى أن يبلغ سوء توافق الفرد فى عمله درجة يضطر معها أحيانا الى فقدان عمله نهائيا سواء برغبته أو بالرغم منه . ففى دراسة لبل Bill « الدكتور السيد محمد خيرى : الصحة النفسيه والصناعة ، ملحة الصحة النفسية ، مجلد أ ، عدد : ١ ، ص ٥٨ - ٥٩ » . على ١٣٣ عاملا كانوا يعملون فى خمس حرف تمثل خمسة مستويات مختلفة من الذكاء المتطلب للنجاح فيها ، قام بتطبيق اختبار للذكاء على هؤلاء العمال . وبعد عامين ونصف أحصى الذين استمروا فى أعمالهم ، فتبين له أن جميع المتازين فى ذكائهم تركوا الحرفتين اللتين تتطلبان مستوى منخفضا من الذكاء . اما الحرفة التى تتطلب مستوى ممتازا من الذكاء فكانت فيها النتيجة عكس ذلك اذ استمر يعمل بها ٥٧٪ من ممتازى الذكاء و ٧٪ فقط من ضعافه . لهذا فان الاختيار المهنى لو نجح فى وضع الفرد فى العمل الذى يناسبه لساهم كثيرا فى استمرار العامل فى عمله وابعد عنه الخوف من احتمال فقدان مصدر رزقه وما يتعرض له بسبب ذلك من متاعب جمة مادية ونفسية . ولو اضفنا الى ذلك أن بعض الدراسات تشير الى أن متوسط التكاليف التى تنتج عن ترك العامل الواحد للمؤسسة ثم اعادة تعيين غيره

وما يستتبع من ضرورة تدريبه حتى يصل الى مستوى مناسب للانتاج يصل فى البلاد الصناعية الى ٢٠٠ دولار « الدكتور السيد محمد خيرى ـ علم النفس الصناعى وتطبيقاته المحلية ص ٢١٤ » . لادركنا مدى الخسارة التى تعود ايضا على الانتاج من جراء ترك العامل لعمله .

وهكذا يتضح أن عملية الاختيار المهنى ـ كمساهمة تطبيقية من علم النفس فى ميدان العمل ـ لا تعود بالفائدة فقط على الانتاج وانما تعود أيضا وفى نفس الوقت بفائدة لا تقل عنها على العامل ذاته . ومن هنا تتكامل مصلحة العامل ومصلحة الانتاج فى عملية الاختيار المهنى . لكن هناك تساؤلا كثيرا ما يتبادر للذهن عن الخلفية الانسانية لعملية الاختيار المهنى ، اذ يظن أن عملية الاختيار المهنى انما تحسن فقط الى فريق من الناس هم من يختارون للعمل دون أن تهتم بالفريق الكبير الذى لا ينجح فى ان يختار للعمل . الا ان هذا الظن مردود عليه اذا ما ذكرنا مع ايزنك أن « **الشخص الذى يلمع فى نشاط معين قد يكون فاشلا تماما فى غيره ، ومتوسطا فى ثالث . فارتباطات النجاح فى أوجه نشاط مختلفة تكون ضعيفة نسبيا ، مشيرة الى أن المهن الصناعية المختلفة تتطلب بالاحرى انماطا مختلفة من القدرة** » . ويؤيد مبدأ الفروق الفردية هذا الرأى حيث يقرر أن أى فرد كان يمتلك كل قدرة بدرجات متفاوتة . وبالتالى فان من يستبعد فى عملية الاختيار لعمل معين قد يكون من اوائل المختارين لغيره . وهكذا يجد كل فرد عمله المناسب فى المجتمع مع مراعاة مصلحته ومصلحة العمل فى نفس الوقت .

٢ ـ التوجيه المهنى :

اذا كان المقصود بالاختيار المهنى هو انتقاء أصلح الاشخاص لعمل معين ، فان المقصود بالتوجيه المهنى هو انتقاء أصلح عمل لشخص معين . اى اننا فى الحالة الاولى (الاختيار) يكون عندنا اشخاص كثيرون متقدمون لعمل معين ونريد ان ننتقى من بينهم اصلحهم لشغل هذا العمل، بينما فى الحالة الثانية (التوجيه) يكون عندنا شخص واحد وامامنا عدة أعمال ونريد ان نختار له من بينها انسب عمل تؤهله له قدراته واستعداداته لكى نوجهه للالتحاق به . لهذا كان الهدف النهائى لكل من عمليتى الاختيار والتوجيه واحدا ، وهو وضع الشخص فى العمل الذى يتناسب واستعداداته وقدراته . ومن هنا فان الخطوتين الاساسيتين فى عملية الاختيار ، وهما تحليل العمل للكشف عن الخصائص اللازم توافرها للشخص حتى ينجح فيه وتحليل الشخص لقياس مدى توافر تلك الخصائص اللازمة فيه ، هما ايضا الخطوتان الاساسيتان فى عملية التوجيه ، مع فارقين بسيطين احدهما أن عدد الاعمال التى ينبغى تحليلها فى عملية التوجيه يكون كبيرا بينما لا يتطلب الامر فى عملية الاختيار الا تحليل واحد ، والثانى ان عدد الافراد الذين ينبغى تحليلهم فى عملية الاختيار يكون كبيرا بينما يكون فى عملية التوجيه فردا



واحدا . وقد نجد برامج تجمع بين العمليتين فى وقت واحد ، حسب ظروف التشغيل ، كان تكون الايدى العاملة نادرة في السوق فيضطر المسئولون الى اختيار الصالح من المتقدمين لعمل معين وتوجيه غير الصالحين لهذا العمل الى اعمال أخرى داخل نفس المؤسسة يصلحون لها .

ومن الامثلة الدالة على مدى الكسب الذى يعود من جراء التوجيه المهنى السليم تلك الدراسة التى اشتهرت بتجربة برمنجهام للتوجيه المهنى « الدكتور عبد المنعم المليجى : خبراء النفوس ، سلسلة الثقافة السيكلوجية ، ص ٧٦ – ٧٩ » . ففى هذه التجربة تتبع الباحثون ١٦٣٩ طفلا لمدة سنتين ، واستمروا فى تتبع ٦٠٣ منهم لمدة أربع سنوات . وقد وفر لنصف هؤلاء الاطفال التوجيه المهنى على اسس نفسية ، بينما لجأ النصف الآخر لمكاتب العمل العادية طالبين نصيحتها . وقسم كل فريق منهما الى فئتين احداهما تضم الذين التحقوا بالعمل طبقا للنصيحة التى قدمت لهم والاخرى تضم الذين خالفوا هذه النصيحة والتحقوا باعمال اخرى . ولما تتبع الباحثون هؤلاء الاطفال لمدة سنتين وبعضهم لمدة اربع سنوات تبين لهم ان ٩٠٪ من الذين طبق عليهم التوجيه المهنى على أسس نفسية وعملوا بتوجيه الاخصائى كانوا بعد عامين من التحاقهم بالعمل سعداء به راضين عنه غاية الرضى ، فى مقابل ٢٦٪ فقط من الذين خالفوا توجيه اخصائى التوجيه النفسى فالتحقوا بأعمال اخرى غير التى اختارها لهم . وبعد أربع سنوات اصبحت النسبتان المقابلتان هما ٩٣٪ و ٣٣٪ على التوالى . وهذا واضح الدلالة على ان الالتحاق بالعمل حسب التوجيه المهنى يؤدى الى احساس العامل بالرضى عن عمله فيسعد به ويحقق فيه قدرا اكبر من التوافق النفسى داخل مؤسسة العمل . اما بالنسبة لمن توجهوا لمكاتب العمل طلبا لنصيحتها ثم عملوا بهذه النصيحة فالتحقوا بالعمل الذى اختاره لهم مكتب العمل ، فقد تبين بعد مرور سنتين من التحاقهم بالعمل ان نسبة الراضين عن أعمالهم كانت ٦٤٪ولم تزد عن ذلك بعد مرور أربع سنوات على التحاقهم بالعمل ، بينما ان نسبة الراضين عن اعمالهم من أولئك الذين التحقوا بأعمال تخالف ما اختارته لهم مكاتب العمل بعد سنتين من التحاقهم بالعمل كانت أعلى ، اذ بلغت ٧٦٪ ثم ارتفعت الى ٧٨٪ بعد مضى أربع سنوات من التحاقهم بالعمل . وهذا يعنى أن الذين عملوا حسب نصيحة مكاتب العمل كانوا اقل رضى عن اولئك الذين تجاهلوا نصيحة مكاتب العمل والتحقوا بأعمال تخالفها . وهذا يدلل على أن الوسائل النفسية العلمية التى يلجأ اليها الاخصائى النفسى فى التوجيه المهنى تساعد الفرد كثيرا على اختيار العمل الذى يرتاح له ويسعد به ، وان مكاتب العمل العادية لا تستطيع أن تفى بهذا الغرض ما لم يتوفر لها اخصائى نفسى للتوجيه المهنى .

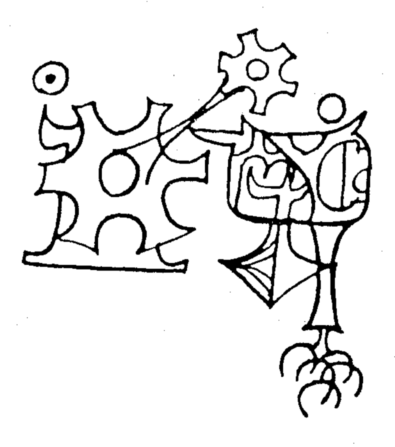
ونمضى مع هذه التجربة لنتبين اثر التوجيه المهنى فى احتفاظ الفرد بعمله ، فنجد ان ٦٠٪ من الذين التحقوا باعمال طبقا لتوجيه الاخصائى النفسي ظلوا بها طوال السنتين ، واستمر ٤٦٪ منهم طوال السنوات الاربع من تتبعهم . اما الذين التحقوا باعمال مغايرة لتوجيه الاخصائى النفسى فلم يستمر في العمل فى السنتين الاوليتين سوى ١١٪ واستمرت نفس النسبة مدة السنوات الاربع ايضا . وبالنسبة للذين التحقوا بالعمل الذى نصح به مكتب العمل تبين ان ٣٧٪ منهم استمروا في عملهم لمدة السنتين ، ثم هبطت هذه النسبة الى ٢٧٪ بعد مضى السنوات الاربع . اما الذين خالفوا نصيحة مكتب العمل والتحقوا باعمال اخرى غير التى نصحهم بها فقد استمرت منهم فى اعمالهم نسبة ٣٣٪ لمدة السنتين و ٢٦٪ لمدة السنوات الاربع . وهنا نجد ان الفروق لا تكاد تذكر بين من عمل بتوجيه مكتب العمل ومن خالفه ، بعكس الامر بالنسبة لمن عمل بتوجيه الاخصائى النفسى ومن خالفه .

ولا شك ان هذا يشير الى أن التوجيه المهنى السليم يلعب دورا كبيرا فى جعل العامل يستمر فى عمله ناجحا فيه راضيا عنه فتقل بذلك ظاهرة دوران العمل ، والتى تهدد الانتاج بخسارة جسيمة نتيجة تعطله او اضطرابه فى الفترة ما بين ترك العامل القديم وتعيين العامل الجديد وتدريبه حتى يصل الى المستوى المرضى للانتاج . وهكذا فان العامل الذى احسن توجيهه الى العمل الذى يناسب قدرا واستعداداته المختلفة يتحقق له الرضى عن عمله والسعادة به والقدرة على ادائه والاقبال عليه والاستمرار فيه ، فيزداد تبعا لذلك انتاجه ويحسن توافقه ، مما يؤدى فائدة مزدوجة لكل من العامل والانتاج ، ومن ثم يشارك التوجيه المهنى فى تحقيق فائدة متكاملة لكل منهما .

٣ ـ التدريب المهنى :

لا تكفى عملية الاختيار المهنى او عملية التوجيه المهنى لتحقيق كل النجاح المنشود للفرد فى عمله والحفاظ عليه ، بل ينبغى أن تتبع ذلك عمليات تدريب لرفع مستوى كفاءته فى العمل ، ولمساعدته على تحقيق أكبر قدر له من التوافق فيه . فهناك على حد قول جيزيللى وبراون « Ghiselli and Brown » قانون غير مكتوب بأن صاحب العمل مجبر على ان يوجه العامل فى الاستجابات المطلوبة للعمل ليساعده على اكتساب المعرفة وتنمية المهارة التى سوف تمكنه من ان ينتج على مستوى مقبول من الكفاية . ومتصل بهذا الشرط ان هناك اجبارا من ناحية العامل لان يتعلم وان يتقبل التوجيه من صاحب العمل ، وان يجتهد فى ان ينمى ويحسن الوسائل الفنية والمهارات الضرورية التى تضمن مستوى عاليا من الانتاجية . »

ومما يؤيد قيمة التدريب انه تبين من احدى الدراسات « نورمان ماير : علم النفس فى الصناعة ، ترجمة الدكتور محمد عماد الدين والدكتور صبرى جرجس والدكتور أمين



كمال محمد ، ص ٤١٤ » .. ان الوقت اللازم لتغيير أسلحة مقصل متحرك كان فى المتوسط ٢٩ دقيقه حيث لم يطرأ عليه تحسن خلال ست سنوات . وبتلقى برنامج تدريبى انخفض هـذا الوقت حوالى ١٨ دقيقة ، أى انخفض بمقدار يزيد عن الثلث ، مما وفر للمؤسسة ما يقدر بـ ٢.٨٨٠ دولارا سنويا . كما يعمل التدريب أيضا على التقليل من كمية التلف فى الآلات والمواد المستخدمة فى عملية الانتاج . ففى احد البحوث « المرجع السابق » قل استبدال عجلات التجليخ بالتدريج مع ازدياد فترة التدريب ، حتى بلغ معدل الاستبدال بالنسبة لمن تلقوا تدريبا لمدة ١٢ أسبوعا نصف معدله للعمال ذوى خبرة لمدة ٣٦ أسبوعا . كما يعمل التدريب أيضا على خفض معدلات الغياب وخفض معدلات دوران العمل مما يشير الى ان التدريب يرفع الروح المعنوية للعامل ويزيد رضـاه عن العمل .

ويدخل ضمن هذا ما يعرف بدراسات الزمن والحركة، فيعمل الاخصائى على دراسة الحركات التى يقوم بهـا العامل أثناء تأديته للعمل ليتبين منها الحركات المفيدة فى عملية الانتاج وتلك التى لا تسهم فيها أو تعرقلها بتبديد طاقة العامل فى نشاط غير مسهم فى عملية الانتاج وذلك تمهيدا لوضع البرامج التدريبية الكفيلة بتمرين العامل على الاحتفاظ بالحركات الفردية وعلى استحداث الحركات اللازمة والتى لم يكن يمارسها من قبل ، وعلى التخلى عن الحركات الطائشة أو غير المفيدة لعملية الانتاج . وبهـذا يصان للعامل طاقته ووقته ويوجهان توجيها مركزا لعملية الانتاج .. **ولعل دراسات تايلر وتابعيه منذ أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى خير مثال لهذا النوع من الدراسات ، فعن طريق استخدام تيلر لاسس رئيسية ثلاثة تتلخص فى اختيار اصلح الافراد للعمل (الاختيار المهنى) ، وتدريبهم على اكثر طرق الاداء كفاية وأكثر الحركات اقتصادا فى خدمة الانتاج (التدريب المهنى على أساس من تحليل الزمن والحركة) ، ومنحهم مكافآت تشجيعيه عبارة عن رفع الاجر كلما زاد الانتاج (الدوافع النفسية وحوافز الانتاج) ، نقول عن طريق هذه الاسس استطاع تيلر أن** يرفع انتاجية العامل لاربعة اضعافها . وبهذا خفض عدد العمال اللازمين لتحميل عربات شركة الصلب التى كان يجرى دراسته فيها من ٥٠٠ عامل الى ٤٠ فقط وزود دخل العمال اليومى ٦٠٪ ، فوفر بهـذا للشركة حوالى ٧٥٠٠٠ دولار سنويا « ١ . براون : علم النفس الاجتماعى فى الصناعة ، ترجمة الدكتور السيد محمد خيرى والدكتور سمير نعيم والدكتور محمود الزيادى، ص ١١ – ١٢ .

وهكذا يعمل التدريب على رفع الكفاية الانتاجية وخفض مظاهر سوء التوافق المهنى كالغياب وانخفاض الروح المعنوية ودوران العمل وغيرها ، مما يعود على الانتاج وعلى العامل فى نفس الوقت بالفائدة الكبيرة . ولعل هذا ما يدفع الكثرة الغالبة من مؤسسات العمل ومصالحه الى أفراد اقسام خاصة بها لتدريب العاملين على كافة مستوياتهم .

لكن ما هو دور علم النفس فى مجال التدريب ، خاصة وانه يبدو بعيدا الى حد كبير عن موضوع علم النفس وقريبا الى حد اكبير من العلوم الهندسية والميكانيكية ؟ اننا لا ينبغى أن ننسى أن الامر فى عملية التدريب يتلخص فى تناول انسان لتعليمه طرقا ومهارات واتجاهات تفيده في العمل ، وتدريبه على التخلى عن طرق واتجاهات غير صالحة أو لا تفيد العمل وما يتصل بها من جوانب نفسية كالقدرات والدوافع والتعب والملل والتذكر .. لهى من أهم دعامات نجاح برنامج التدريب اذا ما أحسنت الاستفادة التطبيقية منها في اعداد وتنفيذ برامج التدريب لكل العاملين على مختلف مستوياتهم ووظائفهم .

٤ ـ التاهيل المهنى :

يحدث ان يصاب الفرد بعاهة تقعده عن ان يزاول عمله السابق (كما يحدث فى اصابات العمل او اصابات الحروب والحوادث) ، أو يكون معوقا بحالته الراهنة عن ان يجد عملا يحقق فيه الكفاية الانتاجية اللازمة لتحقيق مستوى مناسب من الكسب . وهنا ياتى دور التاهيل المهنى ، فيجمع أساسا بين العمليتين السابق العرض لهما وهما التوجيه المهنى والتدريب المهنى ، ليخدم فلسفة تقوم على أساسين : أحدهما تحقيق ذاتية العامل وكرامته وانسانيته ، وثانيهما تعبئة كافة طاقات المجتمع لخدمة الانتاج .

وتكون مهمة الاخصائى النفسى فى مجال التأهيل المهنى هى دراسة الفرد المصاب بالعاهة من حيث امكانياته وقدراته الجسمية والنفسية الخاصة ليوجهه الى العمل الذى يرى أنه انسب له بحالة عجزه الراهنة ، ثم مساعدته فى التدريب على هذا العمل لاجادته . ويتخلل ذلك تقديم جوانب أخرى من العون مثل المساعدة عن طريق الارشاد والعلاج النفسى على تقبل حالة العجز والتقليل من آثارها على حالته النفسية ، ومثل مساعدته على الالتحاق بالعمل الذى يختاره له ، ومتابعته بعد تعيينه فى هذا العمل لمساعدته على حل ما يجابهه من مشاكل فى توافقه المهنى ".

واذا كان التأهيل المهنى يعتبر فى المرتبة الاولى خدمة انسانية اذ يحقق للفرد استمراره فى العمل والانتاج فيحفظ له كرامته كانسان يبغى العمل لكسب العيش ولتحقيق الذات ، فاننا نجد ، من جانب آخر ، أن الدراسات والتقارير التى كتبت عن الكفاية الانتاجية والتوافق المهنى لذوى العاهات تشير الى أنهم يحققون مستوى مرضى في كليهما . فمن الدراسة المقارنة التى قام بها ماك فارلاند «كينيث هامتلون: اسس التأهيل المهنى، ترجمة الدكتور سيد عبد الحميد مرسى ، ص ٣٤١ و ٣٥٢ » . Mc Farland بين ٦٨٥ عاملا من ذوى العاهات وعدد مماثل من الاسوياء تبين أن نسبة الفصل المسبب كانت أعلى بمقدار ٦ر٥٪ بين الاسوياء ، وأن ذوى العاهات حصلوا على زيادة فى الاجور بنسبة ٦ر٤٪ ، وكان معدل غيابهم

اقل بنسبة ٧٪ عنه لدى الاسوياء . ومن بحث كوساريس وهامون Kossaris and Hammond على ٤٠٠ عامل من ذوى العاهات و ٦٥٠٠ عامل من الاسوياء يعملون فى ٤٧ مؤسسة تبين ان ذوى العاهات كانوا أكثر انتجا بنسبة ٢٪ ، وأن سجلات حوادث ذوى العاهات كانت افضل بدرجة واضحة من سجلات حوادث الاسوياء . كما قام نوفيس Novis بدراسة على ١٠٠٠٨ عاملا من ذوى العاهات فى ٦٣ مؤسسة تبين منها ان كفايتهم الانتاجية فوق المتوسط حسب تقارير اصحاب الاعمال ، وأن نسبة تعرضهم للحوادث غير ملحوظة وانهم اكثر انتظاما فى العمل من زملائهم الاسوياء . ويخرج Hamilton من مثل هذه الدراسات الى رأيه الذى يسجله حيث يقول : « ويمكن الخروج من هذه الدراسات بنتيجة هامة ، مؤداها أن كفاية ذوى العاهات واهليتهم للعمل مشابهة لتلك الخاصة بالاسوياء ولا تختلف عنها » .

وهكذا لا تؤدى عملية التأهيل المهنى خدمة للعامل فقط ، حيث تعيد لأولئك الدين ساءت حظوظهم فأصيبوا بالعجز صلاحيتهم للعمل وقدرتهم على الانتاج فلا يصبحون عالة على المجتمع ، بل وايضا تؤدى خدمة جليلة للانتاج حيث يستفيد من تعبئة كافة الطاقات البشرية لخدمته فلا يستثنى منها حتى من اصابته عاهة معوقة .

٥ ـ علاقة العامل برؤسائه وزملائه :

يمكننا أن نحقق عن طريق الاختيار والتوجيه والتدريب والتأهيل اللاءمة اللازمة بين العامل وعمله ، ومع ذلك فان هذا لا يكفى لتحقيق الكفاية الانتاجية المنشودة والتوافق النفسى اللازم للعامل . ذلك ان العامل لا يؤدى العمل وحده ، وانما يتعاون فى ادائه او يتنافس مع زملاء ، ويشرف عليه رؤساء . ومن ثم فهو محتاج لان يسود علاقاته مع كل هؤلاء اكبر قدر من الوئام والتفاهم والرضى والثقة المتبادلة . وبذلك ترتفع روحه المعنوية فيتهيأ جو العمل لتحقيق الكفاية الانتاجية والتوافق النفسي للعامل .

ولبيان ما يمكن لعلم النفس اداؤه من خدمات فى هذا المجال اذكر بعضا من نتائج دراساته وتطبيقاته فيما يلى :

(أ) يعتبر الرئيس الديموقراطى اصلح من الرئيس الاستبدادى ومن الرئيس الفوضوى سواء كان ذلك بالنسبة لرضى العامل وراحته النفسية في علاقاته سواء مع الرئيس او الزملاء . ومن الدراسات التى اثبتت ذلك بحوث لبفين وليبيت وهوايت « المرجع السابق لماير ص ١٨٦ ، والمقال السابق للدكتورا لسيد محمد خيرى ص ٦٢ » . Lewin, Lippit and White اذ تبين ان المجموعة التى كانت تحت الرئاسة الفوضوية كانت أقل مستوى من المجموعتين الاخريتين من جميع النواحى ، حيث كان الرئيس الفوضوى اقل نصيبا من حيث حب الاعضاء له ، كما كانت مجموعته أقل انتاجا وأقل حباً للعمل . كما كانت المظاهر العدوانية أكثر ظهورا فى سلوك أعضاء المجموعة الاستبدادية نحو بعضهم البعض عنها فى المجموعة الديموقراطية ، وكانت العلاقة بين الاعضاء والرئيس الديموقراطى علاقة صداقة وتفاهم فى حين كانت العلاقة بالرئيس الاستبدادى علاقة خضوع ، كما كان تعاون اعضاء المجموعة الديموقراطية واتحادهم أكثر وضوحا . وبالاضافة الى كل هذا كان الابتكار والاتقان فى العمل يختفيان بمجرد اختفاء الرئيس فى المجموعة الاستبدادية ويشير هذا كله الى ضرورة تدريب الرؤساء والمدير على أساليب الادارة والاشراف الديموقراطية حتى يتحقق لكل من العامل والانتاج الفائدة المرجوة . وهناك بعض التوجيهات التى استخلصها اوبرداهم « المقال السابق للدكتور السيد محمد خيرى ص ٦٢ ــ ٦٣ » . والتى من شأنها خلق علاقات طيبة بين الرئيس ومرءوسه بحيث تحقق جوا صالحا للانتاج وتوافقا نفسيا للعاملين فيه ، مثل معاملة الرئيس للمرءوسين على وجه يشعرهم باحترامه لشخصياتهم وكرامتهم ، ومرونته فى تطبيق قوانين العمل ولوائحه عليهم ، ومعاونتهم على تحقيق النمو والتقدم المهنى ، ومعاملة كل منهم المعاملة التى تتناسب وخصائصه المميزة ، وتحمل المسئولية عن المرءوسين عندما يقعون فى اخطاء ، وأن يكون الرئيس ممثلا امينا لمطالب المرءوسين وآرائهم لدى الهيئات العليا .. ويمكننا ان نضيف الى ذلك اهمية تكوين مجموعات العمل سواء طاقم العمل على آلة واحدة ، أو مجموعة العمل في قسم واحد أو عنبر واحد ، على أساس من الاختيارات السوسيومترية ليعملوا بعضهم مع البعض، الامر الذى يحقق الوئام والانسجام بين اعضاء مجموعة العمل الواحدة كما يتيح الاستفادة من قوة تأثير التنظيم غير الرسمى على اعضائه لخدمة التنظيم الرسمى فى العمل .

(ب) لكل من ظاهرة التعاون وظاهرة التنافس بين الزملاء آثارها على الانتاج وعلى العامل ذاته . ففى حالة التعاون يسود قدر اكبر من الود والتفاهم بين الزملاء ، وربما كان على حساب الانتاج فى بعض الحالات ، بينما فى التنافس يرتفع الانتاج لكن على حساب العلاقات بين الزملاء حيث تميل الى الفساد وتزداد مظاهر العدوان نحو بعضها البعض . ففى دراسة لستوك ووبات Stock and Wyatt عن أثر المنافسة على جو العمل تبين أن العاملات فى مؤسسة للف الورق زاد انتاجهم بنسبة ٤٦٪ عند استحداث المنافسة بينهن . ثم استطاع الباحثان عن طريق زيادة حدة المنافسة بين العاملات ان يحصلا على زيادة اضافية فى الانتاج نسبتها ٣٠٪ ، الا انه كان من نتيجة ذلك وضوح فساد كبير فى العلاقات المتبادلة بينهن ، فبينما كن قبل استحداث المنافسة يتحدثن سويا ويتبادلن الرأى فى حرية وتفاهم احدثت المنافسة بينهن مظاهر كثيرة من المنازعات والغيرة والحسد . فارتفع عدد الشكاوى ضد

بعضهم البعض ، وعدد الشكاوى عن ظروف العمل ورداءة المواد المستخدمة ، فى حين انها لم تكن قد تغيرت . و لهذا اقترح الباحثان اجراء المنافسة بطريقة جمعية لا فردية مع العمل بقدر الامكان على أن تكون المجموعات المتنافسة متعادلة القوة تقريبا لكى تنجح جماعة فى مرة وأخرى فى غيرها . هذا بالاضافة الى أن المنافسة الجمعية فيها توفيق بين ظاهرتى التعاون والتنافس ، حيث يتعاون أعضاء الجماعة الواحدة وتتنافس الجماعة كوحدة مع غيرها ، فيتحقق بذلك التوازن بين ظاهرتين أساسيتين احداهما هى اندماج الذات فى الجماعة ، حيث تحدث فى موقف التعاون ، والاخرى تأكيد الذات والاعتداد بها ، حيث تحدث فى موقف التنافس . كما اقترح الباحثان أنه فى حالة المنافسة الفردية التى لا مفر منها ينبغى ترتيب مواضع العمال بحيث يكون الافراد المتجاورون متعادلى القوة على وجه التقريب .

ومن هنا فان المهمة الاولى لعلم النفس فى مجال الادارة والرئاسة هى اسداء النصح للمديرين والرؤساء فى كل ما يتعلق بعلاقات العمال بهم ، وبعلاقة العمال بعضهم بالبعض الآخر ، وبتنظيم العمال فى مجموعات واقسام ، وبتدبير خدمات مختلفة لهم ، واجراء المزيد من الدراسات العلمية لبحث المشاكل التى تنشأ بين العمال والادارة او بين العمال بعضهم والبعض الآخر واقتراح الحلول المناسبة لها ، بحيث يساهم كل هذا فى تحسين علاقات العمال بعضهم بالبعض ، وعلاقاتهم بالرؤساء والادارة ، مما يساعد فى رفع الروح المعنوية للعمال فيرتفع مستوى الانتاج ويشعر العامل بالراحة النفسية فى عمله .

٦ ـ ظروف العمل الطبيعية :

لابد للعامل مهما كانت مهاراته الفنية واستعداداته الهنية وميله للعمل ، من توافر ظروف عمل طبيعية مناسبة كالاضاءة والحرارة والتهوية والهدوء وساعات العمل المحدودة وفترات الراحة المنتظمة ، وذلك حتى يحقق ويحافظ على مستوى مرتفع من الكفاية الانتاجية .

فماير يشير الى أن البحوث الصناعية بينت بصفة عامة ان الزيادة فى الانتاج تتراوح بين ٨٪ و ٢٧٪ مع زيادة الاضاءة حيث تعتمد الزيادة الفعلية على نوع العمل . كما يذكر أن بحوث لجنة التهوية التابعة لولاية نيويورك بينت ان الحرارة المرتفعة والهواء الراكد يخلان بالعمل البدنى ، اذ اتضح أن الهواء الراكد يسبب انخفاض الانتاج بنسبة ٩٪ تقريبا عند درجتى حرارة ٦٨ و ٧٥ درجة فهرنهيتية ، وأن الانتاج فى حالة الهواء الدافىء الراكد كان أقل بنسبة ٢٤٪ من الانتاج فى أكثر الحالات صلاحية حيث الهواء البارد النقى . ويستطرد ماير مشيرا الى ان المقارنات بين نشاط عمال المناجم الذين يعملون في ظروف متغيرة من الحرارة والرطوبة بينت أنهم يستريحون سبع دقائق كل ساعة فى افضل حالات الحرارة والرطوبة ، وأنهم يستريحون ٢٢ر٤ دقيقة كل ساعة فى أسوأ الحالات ، وان الوقت اللازم لملء نصف برميل من الفحم ، والوقت الضائع بسبب المرض ، وعدد الحوادث، كانت كلها أقل فى الحالات الاكثر صلاحية من حيث الرطوبة والحرارة .

وبينت دراسات موجان « مسوريس س فيتلس ، فى فصل علم النفس المهنى : المحافظة على الاهلية للعمل : ترجمة الدكتور أحمد زكى صالح تحت اشراف الدكتور يوسف مراد ، فى ميادين علم النفس ، المجلد الثانى ١٩٥٦، ص ٨٧٠ ». وليرد وفريمان وغيرهم ان العمل فى الضوضاء يكلف استنفاذا أكثر من الطاقة والجهد عنه فى الجو الهادىء ، ويتسبب فى شعور العمال بالضيق والملل . واوضحت التجارب التى أجريت فى انجلترا فى صناعة النسيج زيادة فى الكفاية الفردية للعامل بمقدار ٧ر٥٪ اذا استعملت « وقايات للاذن » تضعف شدة الضوضاء بنسبة ٥٠٪ تقريبا ، وبالتالى تزيد من شعور العمال بالارتياح .

كما أوضحت الدراسات بالنسبة لتحديد ساعات العمل اليومى ان زيادتها عن الحد المناسب لايتبعه زيادة فى الانتاج . ففى بداية الحرب العالمية الاولى كانت انجلترا فى حاجة الى مزيد من انتاج مصانع الذخيرة ، فزودت ساعات العمل بها ، لكن الانتاج لم يرتفع بعكس ماكان متوقعا ، الامر الذى اضطر المسئولين الى دراسة المشكلة فتبين لهم انه بخفض ساعات العمل الاسبوعى من ٥٨ر٢ الى ٥٠ر٦ زاد الانتاج فى الساعة بنسبة ٣٩٪ ، كما زاد الانتاج الكلى فى الاسبوع بنسبة ٢١٪ . أى ان تخفيض ساعات العمل ادى الى زيادة كبيرة فى الانتاج ولقد ادى بحث آخر الى نفس النتيجة حيث زادت كمية انتاج عاملات احد المصانع بنسبة ٦٨٪ فى الساعة عندما خفضت ساعات العمل من ٦٦ الى ٤٨ر٦ فى الاسبوع ، وتبع ذلك زيادة فى كمية الانتاج الكلى بنسبة ١٥٪ . ولاشك أن تخفيض ساعات العمل عن حد معين سوف يؤدى بالضرورة الى انخفاض فى كمية الانتاج كما تبين من دراسة لفرنون Vernon عن علاقة الحوادث بساعات العمل اليومى أن الحوادث فى يوم العمل البالغ ١٢ ساعة تعادل ضعفين ونصف ضعف لحوادث يوم العمل البالغ عشرة ساعات . وهذا يشير الى أن طول ساعات العمل عن الحد المناسب يؤدى الى التعب والارهاق فتقل بذلك قدرة العامل على الاستمرار فى بذل نشاطه وتوجيهه نحو عملية الانتاج بالكفاية المطلوبة ، بالاضافة الى انعكاس ذلك على الحالة النفسية للعامل فيحس بالضيق من العمل وعدم الرغبة فى استمراره ، فتقل كفاءته فى آداء العمل ويتعرض لاصاباته .

ومما لاشك فيه ان مدى تاثير ظروف العمل هذه على عملية الانتاج وعلى العامل نفسه سوف يختلف من مهنة لأخرى ، بل ومن بيئة لغيرها بالنسبة لنفس المهنة. لذا ينبغى على الاخصائى النفس ان يقوم بدراسات علمية لتحديد انسب الظروف الملائمة للعمل حسب نوعية الاعمال ، ونوعية العمال ، ونوعية الظروف نفسها ، وذلك لاتخاذ نتائج هذه الدراسات اساسا لتحسين ظروف العمل خدمة للعامل ، اذ يهيىء له جوا مريحا للعمل وخدمة الانتاج فى نفس الوقت اذ يرفع معدله كما وكيفا . وينبغى الا تغيب عن الاذهان نتائج تجارب الهاوثورن Howthorne وما تشير اليه من ضرورة العمل على كسب تنمية اتجاهات العمال الايجابية نحو التغيير المطلوب لظروف العمل ، حتى يتحقق تاثير هذا التغيير على كل من العامل والانتاج بالدرجة المطلوبة .

٧ ــ الهندسة البشرية :

الهندسة البشرية أو مايسمى أحيانا بعلم النفس الهندسى Engineering Psychology فرع من فروع علم النفس يقوم على خدمة كل من العامل والانتاج وذلك عن طريق تصميم وتعديل الآلة حتى تتناسب والامكانيات البشرية المحدودة لمن يعمل عليها .. وذلك انه اذا كان لنا ان نختار الانسان الذى يعمل على الآلة وان نحور ونعدل من سلوكه ومهاراته عن طريق التدريب لكى يصبح أكثر مناسبة لها، فانه يجب علينا من الجانب الاخر أن نقوم بتكييف الآلة للانسان فنعدل فى تصميمها حتى تصبح أكثر ملاءمة ، هى الاخرى ، لامكانيات الانسان الذى يعمل عليها وخصائصه . ولقد اشار فيتز Fitts الى أن مانحصل عليه من تحسن فى كفاية العامل الانتاجية بواسطة تغيرات بسيطة فى تصميم الآلة يكون فى العادة اكثر مما نحصل عليه عن طريق اختيار الدقيق للعمال وتدريبهم لفترة طويلة . فهذه هى الفكرة الاساسية التى قام هذا الفرع من علم النفس لخدمتها ، وهو أحدث فروع علم النفس جميعا اذ لم تعترف جمعية علم النفس الامريكية باهميته الا فى عام ١٩٥٦ حيث افردت له قسما خاصا من اقسامها .

لهذا فان عالم النفس الهندسى يشترك مع المهندسين اثناء اعدادهم وتصميمهم للآلات والمعدات فيمدهم بالمعلومات اللازمة عن خصائص السلوك البشرى المتعلقة بعمل الانسان على الآلة ويشترك معهم فى الخطوات الاولى من تصميمها أو تعديلها حتى تكون اكثر ملاءمة لخصائص السلوك البشرى وامكانياته . وفيما يلى مثال لما يمكن ان يؤديه عالم النفس فى مجال الهندسة البشرية : طلب من المهندس مثلا أن تكون الآلة التى يصنعها مزودة بجهاز للتنبيه يستتبع من العامل (أو الجندى) أن يصدر رد فعل معينا بأقصى سرعة ممكنة . هنا يكون دور عالم النفس ان ينبه المهندس الى أن الاشارات الضوئية تختلف عن الاشارات الصوتية فى سرعة الرد الذى يترتب على كل منهما ، فالتبيهات السمعية تستتبع رد فعل اسرع مما تستتبعه التنبيهات البصرية (هذا نعرفه من دراساتنا التجريبيه المعملية) . بهذه المعلومة الصغيرة تزداد قدرة المهندس على أن يقرر اى الاشارتين يختار وهو على بينة من ان احداهما تزيد من كفاءة الته » . « الدكتور مصطفى سويف : المعالم الرئيسيه لعلم النفس الحديث : معالم التطبيق ، مجله المجلة ، عدد ١٠٣ ، ١٩٦٥ ص٤٢».

وفى الحرب العالمية الثانية اجريت ابحاث لتطبيق علم النفس الهندسي فى مجال انتاج وتطوير المعدات الحربية مما حقق فوائد هامة فيما يتعلق بتشغيل هذه المعدات بسهولة أكبر ودقة أكثر .. وهكذا يمكن لعلم النفس الهندسى ان يشارك فى تصميم الآلة وتعديلها بما يحقق تكييفها لحدود قدرات الانسان وخصائصه بحيث يصبح العمل عليها أيسر وأدق وأمن ، فتزيد الكفاية الانتاجية ويتحقق للعامل نصيب أوفر من التوافق المهنى والراحة فى العمل .

٨ ــ الدعاية والاعلان :

الانسان كائن له حاجات سيولوجية ونفسية مختلفة لاتكف عن دفعه لاشباعها ، ويقوم الانتاج اساسا لاشباع هذه الحاجات . والمنتج الناجح هو الذى يحسن استغلال هذه الحقيقة فيصطنع مختلف الاساليب الممكنة لتصريف منتجاته بتعريف الجمهور بها ، ودفعه الاعتقاد بانها تشبع للمستهلك رغبات أساسية لا ينبغى له ان يهملها أو يمهلها ، وان الثمن الذى يدفع مقابلها لا يوازى نسبة تذكر من الاستفادة التى تحققها له . ولهذا يلجأ المنتج الى اساليب الدعاية والاعلان عن منتجاته بهدف توجيه اتجاهات الناس نحو طلب هذه المنتجات بالذات والتأثير على آرائهم حتى يحبذوا شراءها . والمنتج فى هذا لا يكتفى بمحاولة تحويل الناس عن طلب سلعة من غير منتجاته الى طلب سلعته التى ينتجها هو ، بل انه ايضا يجاهد لغرس حاجه جديده لدى الناس لشراء سلعته هذه .. ويستخدم فى هذا مختلف وسائل الاعلام التى تملك التوجيه على الراى ، والتأثير فى الاتجاه كالاذاعة والتيلفزيون والسينما والجرائد والمجلات الملصقات والمنشورات .. ليعلن بطريقها عن منتجاته .

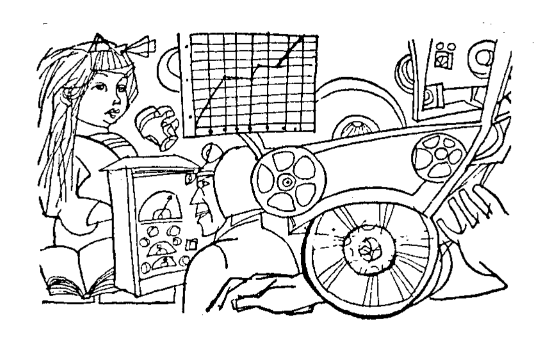
ويساعد علم النفس فى مجال الدعاية والاعلان فيقوم بتطويع وتطبيق الحقائق السيكلوجية عن الدوافع والايحاء والادارك الحسى والتذكر وتغيير الاتجاهات وتاثير الجماعة على الفرد .. وغير ذلك من الجوانب النفسية التى تؤثر على فاعلية الدعاية والاعلان ، سواء فى التصميم او

التنفيذ . ويحتاج الامر من الاخصائى النفسى فى مجال الدعاية والاعلان ، لأن يستفيد من نتائج الدراسات السابقة فى تصميم وتنفيذ الدعاية والاعلان ، وأن يقوم فى كثير من الحالات بعمل دراسات ميدانية او معملية ترشده الى انسب تصميم وتنفيذ للدعاية والاعلان حتى يصل الى اكبر عدد من الافراد ويتناول آراءهم بالتغيير حتى يحبذوا السلعة المعينة ويقبلوا على شرائها .

وهكذا ، فان الحقائق والدراسات السيكلوجية تستطيع أن تخدم الدعاية والاعلان لتصريف المنتجات باستثارة الرغبة من جانب الجمهور فى استهلاكها . ويبدو للكثير أن علم النفس في مجال الدعاية والاعلان يخدم الانتاج وحده دون العامل فيه . لكن النظرة الاكثر عمقا تجعلنا ندرك ان بقاء المؤسسة ونجاحها رهن بتصريف منتجاتها ، وأن بقاء المؤسسة ونجاحها لهو ، من جانب آخر ، ضرورة أساسية لتحقيق كل من ذات العامل واستقراره وامنه وأجره على مستوى مرض . ومن ثم فان علم النفس اذ يقدم الاساس السيكلوجى للدعاية والأعلان فانما يحقق فائدة متكاملة لكل من العامل والانتاج.

٩ ـ الارشاد النفسى :

يهتم الارشاد النفسى بعلاج المشكلات التوافقية التى يتعرض لها الفرد ، ولاتصل فى شدتها حد المرض الخطير الذى نجده فى حالات الذهان أو العصاب . ولاشك أن وضع الفرد فى العمل الذى يناسبه جسميا ونفسيا ، وتدريبه لرفع لقدرته على اداء هذا العمل ، وتهيئة عادات له صحية مع رؤسائه وزملائه ، وتوفير ظروف عمل طبيعية مناسبة ، وتكييف الآلة لحدود أمكانياته الشخصية ، سوف يقلل كله من مشكلات العامل التوافقية فى عمله . الا أن هذا لا يقضى تماما عليها اذ أن العامل انسان له حياته الخاصة ومشاكله المختلفة التى تأتيه عن طريق علاقاته المتعددة فى بيئته خارج مجال العمل ، والتى ولاشك تؤثر بالضرورة على نشاطه فى العمل . لهذا لابدلنا ايضا منا لاستعانة بالارشاد النفسي للعامل حتى نقلل قدر المستطاع من مشكلاته التوافقية ونعمل على علاجها أو تخفيف حدتها ، حتى لاتؤثر كثيرا على توافقه المهنى فيسوء . ومن ابرز مظاهر سوء التوافق المهنى للعامل كثرة غيابه ، وعدوانه على الآخرين ، وتعرضه للحوادث، وادعائه المرض ومن دراسة عن توزيع العمال والعاملات وفقا لايام التغيب بدون اذن خلال فترة ثمانية اشهر من يناير الى أغسطس من عام ١٩٦٥ بأحد مصانع النسيج القريبة من مدينة القاهرة ، ويعمل به ٢٠٢٨ عاملا وعاملة تبين ان حوالى نصف العاملين يبينون عن مظهر واحد من سوء التوافق بين العامل وعمله . فلو أضفنا الى ذلك



بقية المظاهر الاخرى لسوء التوافق ونسبناها الى العدد الضخم من العاملين فى بلدنا لتبين لنا مقدار الخسارة التى تلحق باقتصادنا القومى نتيجة هذه المظاهر لسوء التوافق المهنى .

وفي دراسة للباحث عن سيكلوجية العامل المشكل فى الصناعة (باعتباره العامل الذى يمثل عقبة مباشرة أو غير مباشرة فى سبيل زيادة مستوى انتاج المؤسسة كميا وكيفيا) تبين ان الاضطرابات الانفعالية كانت اوضح فى العامل المشكل عنها فى العامل غير المشكل . وهكذا تكون للارشاد النفسى اهميته القصوى فى التقليل من هذه المظاهر لسوء التوافق بين العامل وعمله ، حيث يعاون العامل على تحقيق التوافق داخل مجال العمل وخارجه ، عن طريق تناول مشكلات العامل التوافقية بالدراسة المتعمقة والوصول معه فيها الى حلول مرضية وعلاج يزيل اسبابها فيتحقق للعامل توافقه المنشود مع عمله وخارجه .

واذكر ، على سبيل المثال لمايمكن للارشاد النفسي ان يحققه بالنسبة لاحد مظاهر سوء التوافق المهنى هو التعرض للحوادث ، ان حوادث ١٥٤ عاملا ممن تكرر تعرضهم لحوادث وعولجوا لمدة عام فى عيادة لتلافى وقوع الحوادث بشركة ملووكى للسكك الحديدية والكهرباء قد نقصت فى المتوسط من ٨ر٢ الى ٥١ر حادثة ، وهو متوسط يقل كثيرا عن متوسط وقوع الحوادث لجميع عمال الشركة . كما ان شركة بواسطن للقطارات وضعت برنامجا فى عام ١٩٢٧ لدراسة وعلاج السائقين الذين يقعون فى حوادث ، فكان من نيتجته ان بلغ مقدار التوفير فى عام ١٩٢٩ عنه فى عام ١٩٢٨ مبلغا قدره ٧٣ر٣٠٠٦٧ دولار . ومما يؤكد ماحققه الارشاد النفسى من فوائد ملموسة ان كانتور Cantor وجد فى بحث وجه فيه اسئلة كثيرة عن جدوى الارشاد النفسى فى مؤسسات صناعية مختلفة استخدمته ان ٩٠٪ منها ترى الاحتفاظ به والتوسع فيه مستقبلا .

وبهذا يتبين لنا كيف ان الارشاد النفسى يؤدى خدمة كبيرة فى خفض مظاهر سوء التوافق بين العامل وعمله ، مما يعود بالفائدة المحققة على الانتاج ، ويحقق فى نفس الوقت للعامل راحة نفسية ، كما يجنبه الآثار الضارة الماديه والنفسية المختلفة التى تعود عليه من جراء سوء توافقه . اما فى حالات الاضطرابات النفسية الشديدة كالتى نجدها في حالات الذهان والعصاب ، فانها تحتاج الى علاج نفسى شامل وعميق . وفى هذه الحالة يقوم اخصائى الارشاد النفسى بتحويلها الى اخصائى فى العلاج النفسى ، فيعمل هذا على تناول البناء الاساسى لشخصية المريض بالدراسة العميقة والعلاج الشامل طويل الامد ، كما فى حالات التحليل النفسى .

خاتمة :

هدف هذا المقال الى الاجابة عما اذا كان علم النفسى فى ميدان العمل يسعى لخدمة الانتاج أم يسعى لخدمة العامل فيه . وعرضنا عرضا موجزا لاهم ما يقوم به علم النفس فى ميدان العمل من خدمات . ومنه تبين كيف يستطيع هذا العلم أن يقدم خدمات ملموسة الفائدة فى حل مشكلات العمل ومشكلات العامل . كما اتضح لنا كيف تتكامل الفائدة العائدة من استخدام اسسه وتطبيقاته على كل من العامل والانتاج ، اذ يحقق توازنا كبيرا بين مصلحة كل من العامل والانتاج فلا تطغى احداهما على الاخرى . وهكذا يخدم علم النفسى العامل بمثل ما يخدم الانتاج ، اذ تختفى هذه الازدواجية فى تكامل مثمر بين مصلحة العامل ومصلحة الانتاج ، حيثما دخل علم النفس ميدان العمل ، مما ادى بالبلاد المتقدمة فى المضمار الصناعى ، على اختلاف نظمها الاقتصادية ، لان تستعين بخدمات علم النفس فى حل مشكلات العمل والعمال .

على أننا ينبغى ان نشير الى ان البحوث التى تمت فى مصر فى مصانع تتملكها الدولة وتسير على نظام اشتراكى ومن امثلتها بحث الكاتب الذى اشير اليه فى هذا المقال ، تتلاقى مع نتائج الدراسات التى تمت فى البلاد الغربية والتى اشرنا اليها فيما جاء بهذا المقال . ولكن تظل امامنا الحاجة الى الاطلاع بالتفصيل على معظم الدراسات التى تمت فى البلاد الاشتراكية مثل الاتحاد السوفيتى . وهذا امر نعترف ازاءه أننا لم نتمكن من الحصول على مراجع تمكننا من تحقيق . ونعتقد ان من واجبنا الوقوف على مثل هذه الدراسات فى الاتحاد السوفيتى أو في غيره من الدول الاشتراكية حتى تكتمل لنا صورة واضحة شاملة لما يمكن لعالم النفس أن يؤديه لكل من العامل والانتاج من خدمات تتمشى مع الفكر الاشتراكى .

ولما كان مجتمعنا فى السنوات الحالية يركز على النهوض بالصناعة لتدعيم اقتصادنا القومى ، حيث قطع فى ذلك شوطا كبيرا نرجو له المزيد ، فاننا نأمل مزيدا من الإعتماد على استخدام أسس علم النفس وتطبيقاته لخدمة الصناعة ، اذ ان الاعتماد على اسس هذا العلم وتطبيقاته لازال حتى الآن ضعيفا لا يساير ما نطمح اليه من فوائد يمكن له أن يحققها فى ميدان العمل كما رأينا ، وحيث أن هدف علم النفس النهائى هو تحقيق فائدة كل من الفرد والمجتمع بشكل متكامل ، اذ يدفع بالفرد الى مزيد من السعادة ، وبالمجتمع الى مزيد من التقدم ، فما أحوجنا الى الاستفادة من اسسه وتطبيقاته فى مختلف مناحى حياتنا ــ كما استفدنا من غيره من العلوم المختلفة ـ دفعا لعجلة التقدم المنشود .

فرج عبد القادر

نزعة التفاؤل.. بين ليبنتس وابن عربي

د. محمود قاسم

لا يمكن القول ان فكر محيى الدين بن عربى ، او فكر ليبنتس ، فكر معاصر . على ان التراث الفكرى يمكن ان يعاد تفسيره فى ضوء روح العصر . والفكر الاسلامى على وجه التخصيص فى حاجة ماسة الى ان يفهم من جديد فهما متفتحا يحدد دوره فى تكوين الثقافة الانسانية العالمية ، ويكشف عن صلاته — الظاهرة الخفية — بمختلف التيارات الفكرية التى عرفتها الحضارات المتصلة بالحضارة العربية أو المتأثرة بها . ولما كان الاتجاه الى تفسير الفكر الاسلامى تفسيرا مقفلا على نفسه، مكتفيا بذاته ، هو الاتجاه الغالب حتى اليوم ، فان كل محاولة لكسر هذه القيود ورفع هذه الحواجز ينبغى أن تعد فهما « معاصرا » لتراثنا الفكرى .

وفى هذا المقال ، ومقالات تالية ، يواصل الاستاذ الدكتور محمود قاسم الجهد الذى بدأه من قبل ، والذى عرض فيه أفكار المتصوف الاسلامى الكبير محيى الدين بن عربى فى ضوء مقارنات مفصلة مع فلاسفة أوروبيين ، وذلك اسهاما منه فى ذلك الهدف الجليل الذى يستحق من مفكرينا كل عناية واهتمام — واعنى به ازالة الحواجز المصطنعة بين الثقافة العربية الاصيلة وسائر الثقافات العالمية .

لقد تميز « ليبنتس » من بين معاصريه بأنه صاحب اتجاه موسوعى . فالى جانب اهتمامه بالرياضة والمنطق ، نجده قد أفسح المجال لفكره الخصب فى موضوعات تبدو مبعثرة ومتفرقة ، ومع ذلك فانها تتسم بالاتساق أو التجانس ، رغم ما قيل من انه يعالج أمورا متناقضة ، ومن أن التناقض قد يلمح هنا وهناك فى تفاصيل مذهبه كذلك قيل انه ألف بعض كتبه للعامة وبعضها للخاصة ، وان مذهبه يجمع بين اتجاهين أحدهما باطنى والآخر ظاهرى . ويميل بعض المعاصرين الى تأكيد وجود هذا التناقض فى انتاج « ليبنتس » . نشير هنا بصفة خاصة الى وجهة نظر (برتراند رسل) الذى أراد البرهنة على أن الاتجاه الاصيل عند ليبنتس هو الاتجاه المنطقى وعلى أن آراءه فى المنطق هى مفتاح آرائه فى الميتافيزيقا . ونود أن نبين فى سلسلة من المقالات ذلك التجانس الذى نعتقد اننا نلمسه فى جميع الموضوعات التى عرض لها هذا الفيلسوف والتى تتصل بالفزياء وعلم النفس ، واللاهوت والأخلاق ، وذلك عن طريق المقارنة بينه وبين ابن عربى .

ويجب أن نعترف أن فكرتنا عن التجانس فى كتابات « ليبنتس » — ما نشر منها فى أثناء حياته وما نشر منها بعد وفاته ، ترجع فى المقام الأول الى قراءاتنا لانتاج متصوف اسلامى هو محيى الدين بن عربى الذى عاش فى أواخر القرن الثانى عشر

وأوائل القرن الثالث عشر • ولقد وصف هـذا المتصوف الموسوعى بأنه مولع بالمتناقضات •وساعد على ذلك أنه أحاط كتاباته بكثير من الغموض والتعمية بحجة أنه اهتدى الى سر تقطع دونه الرقاب • وقد فجأنا أن وجدنا نقاط لقاء عديدة بينه وبين « ليبنتس » مما يدفعنا الى القول بأن «ليبنتس» ربما اطلع بطريقة ما على انتاج ابن عربى • لكن ليس من هدفنا ان نصرف جهدنا للكشف عن المسالك التى ربما انتقلت بها آراؤه الى « ليبنتس » فان هذا يتطلب دراسة تاريخية خاصة قد تصرفنا عن المقارنة الموضوعية بين انتاج ليبنتس وانتاج ابن عربى •

ومهما يكن من شىء فربما كان من المجدى أن نبرز نقط اللقاء بين هـذين المفكرين على أن ندع مهمة الكشف عن موضوع التأثير والتأثر بينهما الى باحثين آخرين قد يستهويهم هـذا الكشف • ويكفى أن نقول ان « ليبنتس » اعترف بأنه وجد كنزا فى الفلسفة المدرسية لدى الأوربيين ممن تأثروا بالفكر الاسلامى وعلى رأسهم توماس الاكوينى ، كما أنه أشار الى ابن رشد والى موسى بن ميمون الذى تتلمذ على فلاسفة المسلمين ومفكريهم ، لكنه لم يشر قط الى محيى الدين بن عربى ، مع أنه اقرب الناس اليه •

وسوف نحاول البرهنة على هذه الوجهة من النظر فى مجموعة من المقالات • وقد اخترنا لمقالتنا الاول نزعة التفاؤم عند كل منهما ، كنموذج للقاء بينهما ثم نعرض لموضوعات أخرى عالجاها على نمط واحد تقريبا مثل ميتافيزيقا الجوهر وعكس « المونادات » للكون ، وفكرة القضاء والقدر ، والصلة بين الله والمونادات ، وصيرورة المونادات والخلق الجديد وغير ذلك من الموضوعات، وكل هذا بالقدر الذى تسمح به المقارنة الموضوعية

فاذا نحن بدأنا بوجهة نظر ليبنتس، حتى نقارن بينها وبين آراء ابن عربى فيما بعد ، وجدنا أن هذا الفيلسوف الالمانى يقرر أن كل شىء يحدث فى هذا العالم انما هو تحقيق لبعض المعانى الالهية وهى المعانى التى لا نهاية لها فى عددها • ولما كان الله يقلب العالم على جميع الأوجه الممكنة ترتب على ذلك أنه لا نهاية لعدد العوالم الممكنة فى علم الله • لكن لا يمكن أن يتحقق من هذه العوالم كلها سوى عالم واحد • واذن يجب أن يكون هناك سبب فى أن يختار الله أحد هذه العوالم الممكنة بدلا من اى عالم آخر (كتاب المونادولوجى فقرة ٥٣) •

ويرى « ليبنتس » أنه لا يمكن أن نعثر على هذا السبب الا فى درجة التجانس والكمال التى تنطوى عليها جميع هذه العوالم الممكنة • فأكثرها تجانسا وأرقاها فى درجة الكمال هو الذى يختاره الله حتى يحقق أكمل الغايات • وهذا هو مايعبر عنه « ليبنتس » بقوله : ذلك لأننا قلنا ان كل موجود ممكن له حق المطالبة بالوجود تبعا لدرجة الكمال التى ينطوى عليها • فالسبب فى وجود أفضل عالم ممكن ينحصر فى ان الحكمة الالهية هى التى تكشف للعلم الالهى أن رحمة الله هى التى تحدد اختياره لهذا العالم ، وأن قدرته هى التى تخلقه (نفس المصدر فقرة ٥٤) ويذكرنا هذا التعاون بين الحكمة والعلم والقدرة بحديث ابن عربى عن الصلة بين الاسماء الالهية وعن آثارها فى ظهور الكائنات الممكنة •

فالحكمة هى اذن السبب الاخير فى خلق أفضل عالم ممكن • وهكذا فليس فى الامكان أن يوجد شىء أفضل مما اختاره الله برحمته ، وخلقه بقدرته ، وحدد غاياته السامية بحكمته • ثم يصرح ليبنتس بأنه أبعد ما يكون عن أن يرتضى رأى هؤلاء الذين يقولون بأنه ليس ثمة معايير ذاتية للخير والكمال فى طبيعة الاشياء أو فى المعانى الالهية التى تنصب على هذه الاشياء •ومعنى ذلك عندهم أنه ليس هناك أشياء حسنة فى ذاتها بل تكون كذلك لأن الله هو خالقها • وهذا الرأى الذى لا يرتضيه ليبنتس قريب من رأى الاشعرية الذين قالوا بأن الحسن والقبح ليسا ذاتيين فى الاشياء • ولكن الحسن ما حسنه الشرع ، والقبح ما قبحه الشرع ، ولا مدخل للعقل فى تحديد أى منهما •

أما الرأى الذى يرتضيه « ليبنتس » ، ويقول انه هو الرأى الحق ، فهو ذلك الرأى الذى نجده بصورة واضحة عند المعتزلة من علماء المسلمين وبصورة اكثر وضوحا عند محيى الدين بن عربى ويتلخص هذا الرأى فى أن معرفة العقل لكمال الطبيعة وما فيها من حسن لا يتعارض مطلقا مع فكرة الحرية الالهية التى اتخذها المخالفون وسيلة الى انكار الكمال والحسن الذاتيين فى الاشياء • ففى رأيهم لو شاء الله أن يكون الكذب فضيلة لكان كذلك ، ولو أراد أن يكون الصدق قبيحا لكان كما أراده الله • ولذا ، رأى « ليبنتس » وهو فى ذلك اقرب الناس الى محيى الدين بن عربى ، أن كمال الطبيعة يوقفنا على حكمة الصانع وكماله • وفى ذلك يقول : « **واذن يجب أن تحمل هذه المخلوقات**

طابعه • واعترف أن الرأى المضاد يبدو لى غاية فى الخطورة ، وأنه قريب كل القرب من رأى المجددين المحدثين الذين يرون أن جمال العالم ، والحسن الذى نسبه الى الصفة الالهية ليست الا اوهاما لقوم يتصورون الله على غرار أنفسهم • فالقول اذن بان الاشياء ليست حسنة ، وفقا لأى قاعدة من قواعد الخير ، بل كانت كذلك وفقا لارادة الله ـ معناه ، فيما يبدو ، أن المرء يقوض كل محبة لله وكل مجد له ، دون أن يفكر هذا المرء فيما يفعل ، والا فما السبب فى حمد الله على ما خلق ، اذا كان يمكن مدحه على خلق شىء آخر مضاد لما خلق ؟» (مقال فى الميتافيزيقا فقرة ٢) •

وهذا يشبه ما قاله ابن رشد فى نقد الاشعرية الذين ذهبوا الى هذا القول فقال : ان رأيهم غريب فى الشرع والعقل معا • ويستمر «ليبنتس» فى دحض هذا الرأى فيقول : وأين اذن عدل الله وحكمته اذا لم تكن هناك سوى قوة مستبدة ، واذا أمكن أن تحل الارادة محل العلم ، واذا كان العدل هو ما يحلو للأقوى ، لا ما يطابق العقل ، على حد تعبير المستبدين ؟ هذا الى أن كل ارادة تفترض سببا يحددها • ومن الطبيعى أن يكون السبب فى تحديد الارادة سابقا لها • « فالعلم الالهى هو الذى يجعل الله يختار أفضل عالم ممكن • وليس لرأى هؤلاء المجددين المحدثين ما يعضده من الوحى هذا الى أن رأيهم لا يقوم الا على معرفتهم الضئيلة بالاتساق العام فى الكون ، وبالأسباب الخفية لأفعال الله ، مما قد يدعونا الى الجرأة بأن نحكم بأن كثيرا من الاشياء كان يمكن أن تكون على نحو أفضل مما هى عليه » • فهؤلاء المحدثون ، يعتمدون فى نظر ليبنتس على أسس واهية • ذلك لأنهم يتخيلون أن ليس ثمة شىء فى الكون يوصف بالكمال أو الحسن ، بحيث يمكن أن يوجد ما هو أكثر كمالا منه أو حسنا •

ومن العجيب أن نرى ليبنتس يصف هؤلاء بما سبق أن وصف به ابن رشد الاشعرية فيقول : « ان هؤلاء قد ظنوا أو تخيلوا أن انكار الحكمة الالهية هو السبيل الى تقرير حرية الارادة الالهية **لقد نسى هؤلاء أن أكمل ضروب الحرية هو أن تكون أفعال الله فى غاية الكمال وفقا لما يوجبه العقل الاسمى ، وأن اعتقاد هؤلاء أن الله يخلق الاشياء ، دون أن يكون هناك سبب لارادته ، اعتقاد لا يتسق مع المجد الالهى • هذا الى أنه يبدو مستحيلا فى نظرى • فمثلا لنفرض أن الله يختار بين أمرين هما أ ، ب ، وانه يختار دون سبب يجعله أفضل من ب • لو كان الامر كذلك لما كان هناك ما يدعو الى تمجيد الله بسبب هذا الاختيار • ذلك لأن كل تمجيد يجب ان يعتمد على سبب عقلى » (مقال فى الميتافزيقا ٣)**

ثم يؤكد لنا « ليبنتس » أن المعرفة لهذه الحقيقة الكبرى ، وهى ان يختار الله الافضل وفقا لما تقرره حكمته ، وانه يفعل دائما تبعا لاكمل وجه ممكن ، هى أساس الحب الذى يدين له به البشر فيما يتصل بوجود جميع الاشياء ، وقد عبر عن ذلك بقوله « وفى اعتقادى أنه من العسير ان يكون المرء محبا لله اذا كان لا يهيىء نفسه لارادة مايريده الله أو اذا كان يظن أن له القدرة على تغيير ارادة الله » (نفس المصدر السابق فقرة ٤) •

وبالجملة يذهب « ليبنتس » الى أن الله قد اختار أفضل عالم من بين هذه العوالم الممكنة ، ثم خلق هذا العالم وفقا لأبسط الخطط ، وتبعا لما حددته الحكمة الالهية ، وهذا العالم الذى يخرج الى حيز الوجود الفعلى بعد أن كان مجرد عالم ممكن من بين عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة الآخرى هو أكثر العوالم ثراء من حيث الظواهر التى يحتوى عليها ، وهو أكثرها تنوعا من حيث الاشياء التى يتألف منها ، مع أكبر قدر ممكن من النظام والاتساق • فالله يختار له أفضل الكائنات والامكنة والازمنة وأكبر عدد من النتائج بأيسر الطرق ، فيخلق الله أكبر قدر من القوة ومن المعرفة ، وأكبر قدر من السعادة والخير للمخلوقات ، وذلك بالقدر الذى يستطيع الكون أن يتسع له ، اذ أن الكمال المطلق لا يطاق ، كما قال ابن عربى الا بعناية الهية • ذلك أن جميع الممكنات تدعى لنفسها حق الوجود فى العقل الالهى ، وفقا لدرجة كمالها ولذا فان نتيجة كل هذه الدعاوى يجب أن تتحقق على هيئة هذا العالم الراهن وهو أفضل عالم ممكن ، والا لما أمكن أن نفسر لماذا اتجهت الاشياء هذه الوجهة بدلا من أن تسلك طريقا آخر فالعالم الموجود بالفعل هو العالم الذى يتحقق فيه الجمال والتناسب والاتساق على أكمل وجه ممكن وهذه كلها أمور جديرة بأن تأخذ بمجامع قلوبنا والله هو الذى يحفظ الميزان الدقيق بين جميع النسب التى تحقق الجمال والاتساق « فهو صانع الاتساق الكلى • وكل جمال ليس الا فيضا **لأنواره » (مقدمة العدل الالهى)**

وهكذا نفهم ، على نحو أشد بداهة ، كيف يبرز الى الوجود عالم واحد من بين جميع التأليفات الممكنة اللامتناهية للأشياء الممكنة فى علم الله ،

بحيث ينطوى هذا العالم على أكبر كمية من الجوهر أو من الوجود . وحقيقه تنطوى الاشياء على مبدأ يحدد طبيعتها ، وهو أنه يجب أن تحدث اعظم النتائج بأقل قدر من التكاليف . ويصور « ليبنتس » هذا المبدأ على نحو يقربه الى أذهاننا فيقول : **ان هذا الأمر شبيه بما نجده فى أحد ألعاب التسلية عندما يجب علينا أن نشغل سطح مائدة بأكبر قدر من القطع المختلفة الاحجام والأشكال وفقا لقوانين محددة . فاذا لم يكن المرء ماهرا فسيعجز عن تحقيق هذا الهدف ،وسيترك بالضرورة فراغات بين هذه القطع بحيث تفسد حسن ترتيب لتلك القطع ، مع أن هناك وسيلة سهلة جدا لملء أكبر قدر من سطح هذه المائدة بتلك القطع ، وهى أن يعرف المرء سلفا القانون الذى ينبغى أن يتبع فى ترتيبها .**

فأفضل العوالم الممكنة هو الذى رتبته الحكمة الالهية بأيسر الطرق ، أى طبقا للعلم الالهى ،فمتى حددت قوانين هذا العالم أمكن أن يتحقق الاتساق بين جميع ما يحتوى عليه من أفضل الكائنات ، بحيث لا يوجد فيه خلل أو نقص . ويمكن تشبيه هذا العالم فى تلك الحالة بالخط الهندسى الذى لا نجد مشقة فى رسمه ، ومع ذلك فان خواصه ونتائجه تكون أبدع الخواص والنتائج وأوسعها مدى . ويعبر « ليبنتس » عن مشروعية استخدام مثل هذه المقارنات فيقول : « **انى أستعين بمثل هذه المقارنات لكى أرسم صورة تقريبية ، تعبر ، بصورة ناقصة ، عن الحكمة الالهية ، وحتى أقول شيئا يمكن أن يسمو بعقلنا لنتصور على نحو ما تلك الحكمة التى نعجز عن التعبير عنها بدقة كافية لكننى لا أزعم أنى أفسر بهذه الطريقة ذلك السر الكبير الذى يخضع له العالم بأسره** » (**مبادىء الطبيعة والفضل الالهى فقرات ٧ ـ ١٢**)

واذن يجب أن نسلك مسلك الرضا تجاه كل ما يقع فى هذا العالم . وليس بكاف أن نصبر على قضاء الله صبر المكره ، « بل يجب ضرورة أن نرضى بكل ما يقع لنا وفقا لارادة الله . وأريد بذلك أن نرضى بما وقع لنا فى الماضى » . أما فيما يتعلق بالمستقبل فمن الواجب ألا ننتظر ، مكتوفى الايدى وبصورة تدعو الى السخرية ، ما سيفعله الله ، بل يجب أن نعمل حسبما نرى أنه يتسق مع الارادة الالهية ، وذلك تبعا لما نستطيع أن نحكم به فى هذا الصدد ، وأن نحاول بكل طاقتنا المساهمة فى تحقيق الخير العام لتحسين



كل ما يتصل بنا أو بما يكون فى متناول قدرتنا وذلك لأن الحوادث إذا بينت أن الله لم يرد أن تحقق ارادتنا الطيبة نتائجها ، فلن يترتب على ذلك انه لم يرد أن نفعل ما قمنا به ، قبل أن تتحقق ارادته ، « **بل الأمر على عكس ذلك فانه لما كان الله خير المالكين فانه لا يتطلب الا النية الطيبة ، وهو وحده الذى يعلم الساعة والمكان المناسبين لنجاح المقاصد الطيبة** « **(مقال فى الميتافيزيقا فقرة ٤)**

لكن كيف يوصف العالم الذى نعيش فيه بأنه أفضل عالم ممكن مع أننا نراه يحتوى على كثير من ضروب النقص والقبح،وهى تلك الضروب التى يمكن أن نصفها بأنها شر . ان « ليبنتس » يؤكد لنا أن حكمة الله السامية لا مرمى وراءها ،وشأنها فى ذلك شأن خيريته المطلقة . ومن ثم فان الله يختار أفضل الاشياء ، على الرغم مما يبدو لنا نحن البشر من وجود الشر والنقص فى العالم . ان هؤلاء الذين ينتقصون الحكمة الالهية بسبب وجود الشر فى العالم يغفلون عن هذه الحقيقة الكبرى ، وهى أن وجود الشر الاقل الى جانب الخير الأعظم ليس وجودا للشر فى ذاته . ذلك أن ما يرونه شرا ليس ، فى حقيقة أمره ، الا نوعا من الخير ، كما أن الخير الاقل اذا كان عقبة فى سبيل خير أعظم فليس الا نوعا من الشر . وربما جاز أن يخطر للمرء أن يغير شيئا من الافعال الالهية لو كان فى استطاعته حقا أن يفعل خيرا مما فعل الله . لكن مثل هذا الخاطر لا يسنح الا لمن يجهل حكمة الله وأسرارها الخفية فى ترتيب هذا العالم والعالم الذى يتحدث عنه « ليبنتس » ليس الا مجموعة الاشياء الحادثة التى توجد بالفعل ، حتى لا يتصور المرء أن عددا من العوالم المختلفة يمكن أن توجد فى أزمان وأمكنة مختلفة . فأفضل العوالم الممكنة هو الذى احتوى على الاشياء الحادثة ، وهو الذى سيحتوي على تلك الاشياء التى ستقضى الحكمة الالهية بأن تبرز الى الوجود . فمن المقرر اذن أن هناك عددا لا نهاية له من العوالم الممكنة ، لكن الله سيختار دائما أفضل العوالم ، وذلك لأنه لا يفعل شيئا الا وفقا لحكمته العاقلة السامية . ومن ثم يرى « ليبنتس » أنه لا يمكن تغيير شىء فى هذا العالم الذى يخلقه الله ، سواء ساهمنا بحريتنا فيه أم لم نساهم . وأيا كان الامر فلو لم يوجد الشر الاقل فى العالم لما كان هذا العالم أفضل عالم اختاره الله . حقا يستطيع المرء أن يتخيل عوالم ممكنة أخرى بريئة من الخطيئة والبؤس . لكن هذه العوالم ستكون أقل مرتبة من عالمنا الذى نعيش فيه « **وليس فى استطاعتى أن أبين لكم ذلك الامر فى كل تفاصيله ، اذ هل فى استطاعتى أن أتصور اللامتناهيات وأن أقارن بينها جميعا ؟ لكن يجب أن تروا ذلك معى ،وذلك لأن الله اختار هذا العالم على ما هو عليه ، هذا الى أننا نعلم أن شرا من الشرور ينتج خيرا ما كان من الممكن أن نصل اليه لولا هذا الشر . وفي أحيان كثيرة نجد أن شرين ينتجان خيرا كثيرا** » (العدل الالهى) فمن الواجب اذن أن يوجد عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة ، وأن يدخل الشر في عدد كبير من هذه العوالم الممكنة ، وأن ينطوى أفضل هذه العوالم على بعض الشر . وهذا هو السبب فى أن الله يسمح بوجود الشر فى العالم .

واذن فلنا أن نسأل عن السبب فى وجود الشر ، وعما اذا كان الله يريد الشر . ان «ليبنتس» يقرر لنا أن الله لا يريد الشر ولكن يسمح به . وترتبط فكرته هذه بما يذهب اليه من أن الشر يأتى من جانب المخلوق لا من جانب الخالق . والحق ان تلك نقطة تستوجب النقد . ومهما يكن من أمر فانه يرى أن الله هو السبب الوحيد فى كمال المخلوقات وفى كل ما يصدر فى الطبيعة من أفعال مخلوقاته ، على نحو ما يقرره الاشعرية من أن الله هو الخالق لكل شىء ولأفعال عباده أيضا أما الشر فيرجع ، فى نظره ، الى أن المخلوق له طبيعته المحدودة . ولذلك فانها تعجز عن قبول فيض الخير الالهى . وهو يضرب لذلك مثالا موضحا ، فيقول : ان تيار النهر سبب فى سرعة السفينة ، لكنه ليس سببا فى بطء هذه السرعة اذ يرجع البطء الى مقدار ما تحمله السفينة من أثقال ، أو بسبب ما تحتوى عليه من ضروب النقص ولا نعدم أن نجد أمثلة قريبة من ذلك عند ابن عربى الذى يشبه العاصى برجل يحمل خزائن تمتلىء بذنوبه فتثقله وتعجزه عن الوصول الى ما فيه سعادته .

والآن لنا أن نعرض وجهة نظر محيى الدين بن عربى لنقابل بينها وبين وجهة نظر «ليبنتس» . ومن الواجب أن نشير سلفا الى أن فكرة هذا المتصوف الاسلامى أكثر عمقا وشمولا من فكرة الفيلسوف الغربى ، وربما كانت أكثر أصالة وارتباطا بنزعة دينية أكثر وضوحا . فهو يرى أن الحكمة الالهية هى التى تقتضى أن تخرج بعض الممكنات من خزائن الجود الالهى ، التى لا نهاية لها ، قبل بعض الممكنات الأخرى . حقا ان جميع الممكنات تدعى لنفسها الحق فى الوجود ، وهى تضرع الى الله أن يجود عليها بنعمة الوجود ونوره

حتى يخرجها من عالم الغيب الى عالم الشهادة · لكن لها أن تدعى لنفسها ما تشاء · ذلك أن الحكمة الالهية هي التي ترتب ظهورها تبعا لدرجة الكمال التي تنطوي عليها ، وذلك تحقيقا لأفضل عالم ممكن · فالحكمة الالهية هي ، اذن ، التي تحدد تقدم أى ممكن من الممكنات كما تحدد زمانه ومكانه وأحواله ، وهي التي تحقق ما هو أصلح في حقها · ولا يبرز ممكن من هذه الممكنات الى نور الوجود الا ليسبح بحمد الله وليعرفه المعرفة التي تليق به وفقا لاستعداده وطاقته « **فلهذا نرى بعض الممكنات يتقدم على بعض ، ويتاخر ، ويعلو ويسفل ، ويتلون في أحوال ومراتب مختلفة** » (**فتوحات ١٩٩/٤**)

ومن ثم فالعالم الذى نعيش فيه هو افضل عالم ممكن ، وهو يسير على صراط مستقيم أراده له الله وليس فيه فجوات أو قصور ، ذلك أن الحكمة الالهية أرادت له الوجود بأيسر الطرق وأكثرها استقامة · واذا خيل لأحد أن بالعالم نقصا أو اعوجاجا فانه لا يعرف سر الخلق والحكمة الالهية · ومثل هذا الرجل يشبه من يجهل « **أن اعوجاج القوس عين استقامته ، فان رمت أن تقيمه على الاستقامة الخطية المعلومة كسرته ، فلم تبلغ أنت بالاستقامة اللائقة به · فما في العالم الا مستقيم عند العلماء بالله الواقفين على أسرار الله في خلقه** » « **وهو عين كمال ذلك الشيء** » (فتوحات ٢٧٩/١) اذن من كمال هذا العالم أن يوجد النقص فيه · ولولا ذلك لكان كمال الوجود ناقصا لعدم وجود النقص فيه ، والله لم ينقص العالم شيئا أصلا حتى النقص أعطاه خلقه « فهذا كمال العالم » أما الكمال المطلق فلله وحده وهذا الكمال المطلق تحار فيه الحواس والعقول · فالنقص في العالم من كمال وجوده « **وان شئت قلت من كمال العالم ، اذ لو نقص النقص من العالم لكان ناقصا فافهم** (فتوحات ٣٠٧/٢) هذا الى أن هذا الكمال المحقق في العالم أمر لا يطاق حكمه الا بعناية من الله · وما ظهر النقص في أعين البشر الا ليعلموا أن كمالهم وكمال العالم الذى يعيشون فيه يحتل مرتبة النقص بالنسبة الى الكمال الالهي · فمن كمال الانسان اذن أن يعلم عجزه وفقره الى الله ، وأن يفرق بين ما هو خير وما هو شر من وجهة نظره الانسانية · أما بالنسبة الى الله فكل ما يقع في العالم هو خير كله (فتوحات ٤٥٩/٣)

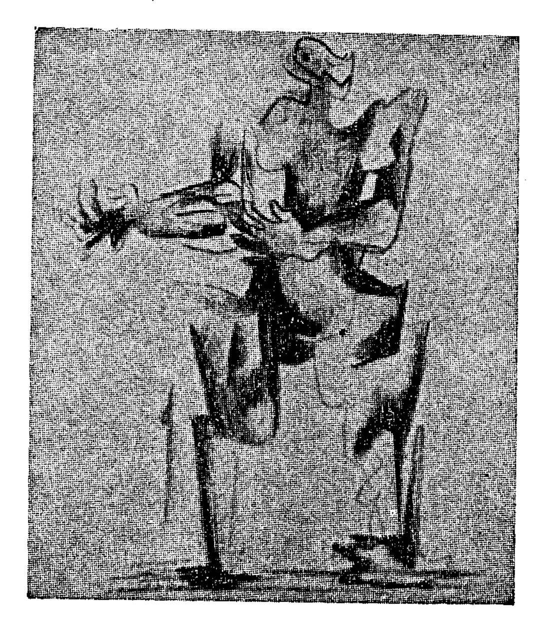
وانما كان العالم ، في حقيقته ، غاية في الكمال لأنه من صنع الله ، والله له الكمال وحده · ولا يصدر من الكمال شيء الا كان على درجة محددة من الكمال تليق به · فكمال العالم انما هو نتيجة للكمال الالهي ، اذ لابد أن تبدو صفة الصانع في صنعته « **فما في العالم ناقص أصلا** » ويفسر ابن عربي كمال العالم بأن آثار الأسماء الالهية تتجلى فيه ، وتجد فيه مجالا لاظهار كمال الخلق الالهي · واذن يمكن القول تبعا لابن عربي بأن « **الكمال للأشياء وصف ذاتي ، والنقص أمر عرضي ··· فافهم فما هلك امرؤ عرف قدره** »

ولما كانت الحكمة الالهية هي التي ترتب الموجودات وتضع كل موجود منها في زمانه وموضعه ، فانه ينبغي للمرء ألا يعترض على الله فيما رتبه من الكائنات في هذا العالم في كل وقت « ولا يرجع نظره وفكره على حكمة ربه ، فيقول لو كان كذا في هذا الوقت لكان أحسن ، وكيف له أن يحدد الأوقات لله ، وهو يجهل حكمة ترتيب هذه الأوقات ؟ ان مثل هذا الاعتراض وليد النظر العقلي وهو عرضة للخطأ · والله أعلم بنا بالزمان ، وما يقتضيه لأنه خالق الزمان ، فتوحات ٢٥٨/٤ ـ ٢٥٩ ان الله يعلم ما خلق · ولذا فانه لا يريد الأشياء في العالم الا وفقا لما يناسب هذا العالم ويتسق معه · فالحكمة الالهية هي اذن ترتيب الممكنات ترتيبا زمانيا · « وهذا هو العلم الذى انفرد به الحق تعالى ، أما من يقترح على الله أنه لو فعل كذا في هذا الوقت دون غيره فانه يجهل حكمة الله · وأولى به أن يقول · ان لله علما في هذا الترتيب لا أعرفه · « ومن الناس من يفتح له في سر ذلك الترتيب · ومن الناس من لا يعلم ذلك الا بعد ما يقع حكمه في الوجود · فيعلم عند ذلك حكمة الأمر · ويعلم جهله بالمصالح وهذا كثير اتفاقه في العالم ، فانا نرى بعض الناس يضيق ذرعا ببعض الأمور ويعلن سخطه لوقوعها ، لأنها لا توافق غرضه ولا تفكيره ، ويقول مثلا بأن الحاكم الزمني الذى قضى عليه بهذه الأمور أولى بأن ينسب الى الظلم أو الجور ، فاذا ظهرت منفعة ذلك الحكم الذى تسخط به عاد المتسخط يحمد الله ، ويشكر ذلك الحكم والحاكم على ما فعل ، حيث دفع الله به الشر العظيم » (٥)

وقد جرت عادة البشر أن يدعوا الله حتى يحقق لهم أغراضهم ، والله يجيب دعوة الداعي اذا دعاه · لكن سر الحكمة الالهية يخفى على الانسان الذى قد يطلب من الله ما يظنه خيرا ، في حين أن الله يحكم بان ما طلبه المرء انما هو

شر بالنسبة اليه ، فالله أعلم منا بما فيه صالحنا « فانه تعـالى لا ينظر لجهـل الجاهل فيعامله بجهله » فالمرء يطلب والله يجيب « فان اقتضت المصلحة البطء أبطأ عنه الجواب » • فان المؤمن لا يتهم جانب الحق ، وان اقتضت الحكمة الالهية تلبية دعاء الانسـان فيما طلبه لنفسـه أجاب الله دعاءه سواء أسرع بالاجابة أم أبطأ حسبما تقتضيه الحكمة • وقـد تقتضي الحكمة الالهية أن تحقق للانسان غير ما حدده لنفسه فى دعائه • وعندئذ يجب على المرء ألا يتهم جانب الحق والا كان من الجاهلين (فتوحات ٢٤٥/٤) •

فالعالم اذن جميل وهـو جدير بالحب ، رغم ما قد يوقفنا عليه الحس من بعض ضروب النقص فيه • ويقول ابن عربى فى تمجيد جمال هـذا العالم شـيئا كثيرا • فالعـالم انما كان جديرا بالحب ، لأن الخيال تكشف لبعض العارفين عن أن هذا العالم بأسره غاية فى الجمال وليس فيه شىء من القبح ، بل قـد جمع له الحسـن كله والجمال كله • فليس فى الامكان أجمل ولا أبدع ولا أحسن من العالم ، اذ قد انعكس فيه جمال الله وكماله • ولو كان فى العالم رائحة من القبح الذاتى لنزل عن الدرجه التى أراد الله أن يخلقه عليهـا • فكيف تفسر هـذه النغمه المرتفعه فى تمجيد العالم وفى هدا التفاؤل الذى قد يبـدو مفرطا ؟ يرى ابن عربى ان الله ما أسـبغ رداء الجمال على هذا العالم الا لكى يصرف نظر أولى الألباب من الرمز الى المرموز اليه ، أى لكى ينتقلوا بخيالهم من الظاهر الى الباطن • ويمكن تشبيه العـالم ، عند ابن عربى ، بأنه يكاد يكون مرآة يرى الحق فيها نفسـه • وهو يسـبق فى ذلك الرومانتيكيين الذين يقولون أن العالم يشبه أن يكون مرآة تنعكس فيها المعانى الالهية • وواضح أن قولهم هذا تغلب عليه مسحة التصوف ، حيث يرى الرومانتيكى نفسه فى حضرة الاله ليل نهار وهو لا يحول وجهه عنه أبدا • وهـو نفس ما قاله ابن عربى من قبل من أن العارفين هاموا حبا فى العالم فما رأوا منه الا صورة الحق « وهـو سبحانه الجميل والجمال محبـوب لذاته » فهم يعبرون من الصورة التى تنعكس فى مرآة العـالم الى الذات التى تتجلى فى هذه المرآه وهكذا يتجهون اليه « ذكرا وفكرا وعقلا وايمانا وعلما وسـمعا ونهى ولبا • فان نظرنا فاليه ، وان سـمعنا فمنه ، وان عقلنا فعنه ، وان فكرنا ففيه •• فهو المتجلى فى كل وجه والمطلوب عند كل آية والمنظور اليـه بكل عين •• لا يفقـده أحـد من خلقـه



بفطرته وجبلته ·· يروم العارفون أن يفصلوه عن العالم فلا يقدرون ، ويريدون أن يجعلوه عين العالم فلا يتحقق لهم ذلك · فهم يعجزون ، فتتكل أفهامهم وتتحير عقولهم ·· فلا تستقر لهم فيه قدم ، ولا يتضح لهم اليه طريق » (فتوحات ٣/٤٤٩ _ ٤٥٠ ·)

ومن ثم يجب أن نرضى بالواقع ، فلا نحقر شيئا فى العالم · فان احتقار أى شىء فى العالم « لا يصدر من تقى يتقى الله ، فكيف من عالم بالله علم دليل أو علم ذوق ! فانه ليس فى العالم عين الا وهو من شعائر الله » (فتوحات ٢/٥١٧) لان الحق قد اتخذه دليلا عليه وليس فى العالم الا حسن « فكل شىء من الله حسن ، ساء ذلك الشىء ام شر » ان افعال الله لا تسير وفقا لأغراض المخلوقات الخاصة ، بل طبقا لما تقتضيه الحكمة « والذى اقتضته الحكمة هو الواقع فى العالم ، بل هو عين الحكمة » ولذ يجب ان نفهم قول من قال بأن أفعال الله لا تعلل بغاية أو غرض فهما خاصا ، أى بمعنى أن أفعاله هى الحكمة ذاتها ومن « فعل الله لا يعلل بحكمة ، بل هو عين الحكمة · فانه لو علل بالحكمة لكانت الحكمة هى الموجبة له ذلك ، فيكون الحق محكوما عليه ، والحق تعالى لا يمكن أن يكون محكوما عليه » وهكذا يمكن أن ندرك كيف أخطأ المعتزلة ، فى نظر محيى الدين بن عربى ، عندما أوجبوا على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده حسب المفهوم الانسانى · فليس هناك أحد يوجب على الله شيئا « فلا يوجب موجب عليه شيئا الا ما ذكر لنا أنه أوجب على نفسه ، لا أنه أوجب عليه موجب غيره أمرا » (فتوحات ٣/٥٣٠)

ولذا فان العارفين يقرون من جانبهم أن كل ما يقع فى هذا الوجود انما هو فى قبضة الحكمة الالهية · فلا يظهرون ضجرا ولا تبرما ويسلمون الى الله كل شىء ويفوضون أمرهم اليه فى كل ما يقع · اذن فالحكيم من الناس ، أى الذى يبغى السعادة لنفسه ، ينبغى له أن يصحب الله بلا غرض ولا تطلع الى ما يوافق هواه « بل ينظر كل ما وقع فى العالم وفى نفسه يجعله كالمراد له ، فيلتذ به ويتلقاه بالقبول والبشر والرضا · فلا يزل من هذه حاله مقيما فى النعيم الدائم لا يتصف بالذلة ولا بأنه مقهور ·· وعزيز صاحب هذا المقام · وما رايت له ذائقا لانه يجهل الطريق اليه · » لكن ليس معنى ذلك أن يرفض المرء أن نغير فى هذا الواقع ، ذلك أن هذا الواقع الذى كان يرضى به متى انتضى منه التغيير وجب أن يتغير معه « لطلب الحق منه التغير وهو طلب الواقع ، والتغير هو الواقع وليس بمقهور فيه ، بل هو ملتذ فى تغييره » فمن الجهل اذن أن يلغى المرء ارادته جملة فيقول : « أريد ألا أريد ، وانما الطلب الصحيح الذى تقتضيه حقيقة الانسان أن يقول أريد ما تريد »(فتوحات٣/٤٦٤) وارادة ما أراده الله هو أن يريد الانسان ما يريده الشرع ، وهو سهل على أهل الله « فيتصف بالارادة لما أراده الشرع خاصة فلا يبقى له غرض فى مراد معين » فليس بصحيح ما يقال أن السعادة هى أن يبقى العبد مع الله دون ارادة ، بل الصواب هو أن يكون موضوع ارادته هو ما يريده الحق وهو العمل الطيب ، اذ ليس من الممكن أن يتجرد الانسان عن الارادة ·

لكن كيف يجب أن نرضى بالواقع وأن نريد ما يريده الله بحجة أن العالم الذى خلقنا فيه أفضل عالم ممكن ، مع أننا نراه لا يخلو من الشر · ان فريقا هاما من المفكرين يؤكدون أن كل ما فى العالم ليس خيرا كله بل فيه شر كثير · وقد قال أحد هؤلاء ان الله ابتلى المسلمين بأمثال الحجاج وزياد بن أبيه وأى خير فى هذا ؟ أما ابن عربى فيذهب الى أن العالم لا يمكن أن يحتوى على شر أصيل · وليس الشر الا ما يبدو فى نظر الانسان القاصر أنه شر · أما بحسب الحقيقة فان العالم عنده ، لا يحتوى فى ذاته على شر أصلا · فان الله أخرج العالم · من العدم ، والعدم المطلق هو الشر المحض · واذا كان الله أخرج هذا العالم من خير الامكان الى الوجود الفعلى فقد خلقه ليكون خيرا محضا · وذلك لأن الخير الذى أراده الله للعالم هو الوجود · وهكذا ينتهى هذا المتصوف الى القول بأن العالم انما وجد للسعادة، بل اليها ينتهى أمره» (فتوحات٣/٣٧٧)·

لكن كيف يمكن تفسير وجود الأشياء التى يصفها الانسان بأنها ضروب من الشر والشقاء : أليست هذه الشرور وألوان البؤس أمورا واقعية ؟ ويجيب محيى الدين بن عربى مؤكدا ، مرة أخرى ، أن العالم لم يخلق الا للسعادة ، أو أن السعادة فيه صفة ذاتية • أما الشقاء فانه شئ عرضى ، لأن الله هو الخير المحض الذى لا شر فيه ، وهو الذى أعطى الوجود للعالم ، واذن فلا « يصدر عنه الا المناسب وهو الخير خاصة • فلهذا كان للعالم الخيرات بالذات » وانما جاء الشر من طبيعة العالم نفسه ، نظرا لأنه ليس وجودا محضا ، بل لما كان ممكنا ثم تحقق بالفعل ، فانه يعد وسطا بين الوجود والعدم ، وهو يتردد بين طرفى الوجود والعدم • ذلك أن جميع الأشياء الممكنة التى تقبل الوجود أو العدم تنطوى على نصيب من الخير ونصيب من الشر • فهى اذن وسط بين الوجود المطلق وهو الخير المحض وبين العدم المطلق وهو الشر المحض ، فمن **حيث « تقبل الوجود لها نصيب فى الخيرية ، وبما تقبل العدم لها نصيب فى الشر »(فتوحات ٣/٥٥٥)**.

ومن ثم لما لم يكن العالم الذى يتألف من الممكنات التى خرجت الى حيز الوجود الى أجل محدد — فى مرتبة الحق واجب الوجود لذاته فقد عرض فيه الشر • **هذا** الى أن الشر ليس الا وجهة نظر انسانية ، اذ يطلق الانسان عادة اسم الشر على كل حادثة أو واقعة تقف فى سبيل أغراضه **أو لا تلائم طبعه « فبهذا القدر ظهر الشر فى العالم فما ظهر الا من جهة الممكن لا من جانب الحق • ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دعائه : والخير كله فى يديك ، والشر ليس اليك • وانما هو الى الخلق من حيث امكانه » فتوحات ٣/٣٨٩) •**

وقد يذهب ابن عربى فى تفاؤله الى القول بأن ما نطلق عليه اسم الشرور وضروب الشقاء ليست الا أمورا عرضية ، نحكم عليها نحن البشر ، فنقول انها شرور وضروب فساد « ولكن الامر فى نفسه لا يصلح أن يعرض للعالم فساد لا صلاح فيه » بمعنى أن ما نعده نحن شرا هو خير فى ذاته ، لأنه يفضى الى خير كثير • أما الشر الذاتى فى العالم فأمر لا يمكن تصوره ، وذلك لأنه على خلاف ما أراد الله وجوده للعالم • ذلك أن « الخير نفسه حقيقة واحدة ظاهرة فى العالم ، وبصور **مختلفة »(فتوحات ٣/٥٥٥) ولذا يؤكد لنا محيى** الدين بن عربى أن كل ما يحدث فى العالم انما هو صلاح لا فساد فيه ، لأن هذا الصلاح هو « الواقع المراد لصانع العالم » (فتوحات ٣/٤٥٢)

هذا الى أن الأحوال التى تعرض للعالم قد توافق طباع أناس دون آخرين • فان ما يتضرر به بعض البشر قد يكون مصدر لذة عند الآخرين • فالعلة اذن هى فى الانسان ، لا فى العالم • ذلك لأن المرء انما يحكم بأن حادثة ما شر أو خير تبعا لما اذا كانت توافق هواه أو تخالفه • أما الأفعال الالهية فانها واحدة العين ، على حد تعبير ابن عربى • ذلك « أن الأمر الآتى منه تعالى واحد العين لا انقسام فيه • فينقسم فينا أمره ويتعدد » ولذا يجب أن يحمد الانسان ربه على السراء والضراء • وهذا هو ما يقضى به أدب الرسول الذى كان يحمد الله على السراء والضراء •

فالجود الالهى مستمر وهو خير كله • فاذا سأل أحدهم : اذن كيف يمكن تفسير اسمه تعالى « المانع » وهو الاسم الذى يترتب عليه ضروب الحرمان الموجودة فى العالم — أمكن القول بأن « الجود الالهى لا منع فيه • » لكن هذا الجود قد تقبله الكائنات أو لا تقبله حسب طبيعتها المحدودة وحسب تركيبها • فانا نجد أن الثوب يبيض فى الشمس ، فى حين أن وجه العامل يسود بسبب الشمس نفسها • فكل بحسب مزاجه وتركيبه • فهناك مزاج يقبل السواد ، ومزاج آخر يقبل البياض • لكن قد يعترض صاحب كل مزاج من هذين المزاجين ، فيقول لم لم تعطنى المزاج الذى يقبل السواد أو الذى يقبل البياض ؟ لكن يمكن الرد بأنه لابد من مزاج يقبل البياض ومزاج يقبل السواد « فان العالم لا بد فيه من كل شئ • فلابد أن يكون فيه كل مزاج » ولهذا السبب يكون **أفضل عالم ممكن •**

محمود قاسم

برتراند رسل

عاش متحديا ، ومات متحديا ، وكرمته الانسانية الواعية في حياته وبعد مماته بوصفه انموذجا ومثلا اعلى للتحدى .

قد يصطدم المتحدى مع السلطات الغاشمة ، وقد يكون بغيضا الى نفوس الحريصين على استقرار الاوضاع القائمة ، ولكن الجموع الكبيرة من الناس ، ممن لايرتبطون بالسلطات ولايخضعون للمصالح ، لايملكون الا ان يحترموه ، حتى لو عجزوا احيانا عن فهمه او عن ادراك حقيقة دوافعه .

كان تحدى السلطة بكل انواعها هو معركة رسل الكبرى وكفاحه الاعظم الذى خاضه على مدى قرن من الزمان ..

تحدى سلطة الاسرة ، وسلطة التربية والتنشئة التقليدية المتزمتة ، وسلطة التقاليد الجامدة في الاوساط التعليمية ، وسلطة السياسة العدوانية التى لاتجد لها متنفسا الا في الحرب ، وسلطة الاخلاق المتحجرة التى تعلم الانسان النفاق في نفس الوقت الذى تدعى فيه انها تطهره وترتفع به فوق مستوى الايام ، وسلطة الخرافة التى تكبل العقل وتقيد حريته في التحليق الى ابعد الافاق ، وسلطة المال التى تستبيح لنفسها ارتكاب ابشع الجرائم في حق شعوب بأسرها ، في سبيل رفع اسعار اسهم في بورصة متعفنة تصرخ فيها اصوات جشعة لايحلم اصحابها الا بزيادة اصفار على يمين ارصدتهم في البنوك .

عاش حياته يحارب كل هذه السلطات ، وغيرها ، في معارك لاتهدأ ، ولاتنتهى الواحدة منها حتى تبدأ الاخرى ، وعلم الناس ان يتخذوا من عقولهم ومن ضمائرهم حكما نهائيا في كل مايواجههم من مشكلات .

ولايستطيع احد ان يزعم ان الجميع قد استجابوا له ، ولكن لن يستطيع احد ان ينكر أنه بذل في سبيل هذا الهدف من الجهد اكثر مما بذله اى انسان آخر في القرن العشرين .

اجل ، سيظل اسم رسل مرتبطا بالقرن العشرين اكثر مما يرتبط به اى اسم آخر . وحين اقول ذلك ، فلست أعنى فقط ذلك التوافق الزمنى الذى جعل أولى كتابات رسل الناضجة تظهر قرب مطلع هذا القرن ، وجعل حياته العملية تمتد طوال سبعة اعشار القرن العشرين ، بل انى اعنى توافقا اعمق من ذلك بكثير :

فبرتراند رسل تجسيد لكل ازمات القرن العشرين ، ولجميع تقلباته ، فقد كان قرننا هذا عصر ازمات سياسية وحروب طاحنة ، وبحث يائس عن السلام ، وهذا كله منعكس على كتابات رسل . وكان هذا قرن الازمات الاخلاقية والتمرد العنيف على التقاليد الجامدة ، والسعى الى بلوغ قيم تحقق توافق الانسان مع نفسه ، وتلك كلها كانت موضوعات رئيسية لتفكير رسل . وكان هذا قرن الازمات العقلية وتحطيم اصنام قديمة والبحث عن طريق جديد يقنع العقل دون ان يكبله بقيود من اليقين الكاذب ، وهذا بدوره هدف اساسى من اهداف الكتابة عند رسل .

وحين تبلورت ازمات القرن العشرين كلها في ازمة حاسمة هى ازمة الحرب او السلام ، وانصهرت في مشكلة واحدة هى مشكلة الموت او الحياة ، وحين فاق طغيان اعداء السلام والحياة كل حدود التعقل ، بل وحدود الحمق ، وبدا ان العالم موشك على ان يغرق في موجة من العدوان الجنونى المزود بكل اسلحة التكنولوجيا المتطورة المتفننة في ابتداع وسائل تعذيب الانسان وتحطيمه ، ادرك رسل ان القرن العشرين في حاجة الى جهود كل فرد الى جانب ـ وربما في وجه ـ جهود انظمة الحكم والحكومات ، وابتكر اسلوبا معبرا اصدق التعبير عن ضمير انسان القرن العشرين : اعنى محكمة مجرمى الحرب التى لا تخضع للوائح حكومية او دولية ، وانما تخضع لما يمليه ضمير الانسان الاخلاقى الواعى الحريص على استمرار الحياة والكرامة في نفسه وفي نفوس الآخرين ، وانشأ مؤسسة للسلام كيما يذكر الانسانية بأن السعى من اجل السلام واجب يتعين على كل فرد أن يسهم فيه بنفسه ، ولا ينتظر حتى تكلفه به حكومة أو منظمة دولية .

في هذا كله كان رسل تجسيدا لروح القرن العشرين ،

بكل ما فيها من سلبيات وايجابيات ، ليس فقط لان حياته الواعية امتدت خلال هذا القرن فترة لم تمتد اليها حياة اى مفكر آخر ممن عاشوا فيه ، بل لانه عاش هذه الحياة الطويلة متاملا ، مفتوح العقل والقلب والعينين ، عميق الوعى بكل ما يدور حوله من احداث .

وخلال هذا الكفاح الطويل ، لم يكن رسل يلجا الى العاطفة او الى المشاعر الرومانتيكية اللاعقلية لكى يقنع الناس بوجهة نظره ـ كما فعل البرت شفيتسر على سبيل المثال ـ بل كان العقل الحاد والمنطق القاطع سلاحه الاوحد ، سواء فى فلسفته النظرية ، أم فى احكامه على حضارة الانسان فى العصر الحرج الذى عاش فيه .

ومع ذلك ، وبالرغم من ان رسل كان اعظم المفكرين العقليين فى هذا القرن ، فقد كان فيه على الدوام شىء يتحدى العقل ويبهره ..

كان سليل أسرة أرستقراطية نبيلة ، ومع ذلك عاش حياته متعاطفا مع بسطاء الناس ، مدافعا عن قضايا لا يتعاطف معها الارستقراطيون والنبلاء ، بل دعا صراحة الى نبذ كل ما يميز طبقات الناس بعضها عن البعض فى بلد كان التمايز (المعنوى على الاقل) حقيقية اساسية فى العلاقات بين مواطنيه .

واقام «فلسفة نظرية تدافع عن «الذرية» وتضع الاساس لقيام « الوضعية المنطقية » ـ وكان كل شىء فى فلسفته يوحى بان تطبيقها فى المجال العملى لابد أن يكون رجعيا ، وبالفعل اكد الكثيرون ان مثل هذه المقدمات النظرية لا يمكن ان تسفر الا عن نتائج رجعية فى مجال السياسة والعلاقات الاجتماعية .. ومع ذلك فقد سخر رسل ـ دون ان يتعمد ذلك ـ من « ذكاء » الملتزمين فى استخلاص النتائج العملية من المقدمات النظرية ، ووقف فى الميدان العملى يدافع عن السلام كاعظم ما يكون الدفاع ، ويبذل فى سبيل محاربة الاستغلال والاستعمار من الجهد، ويحقق من النجاح ، ما لم يبذله او يحققه الا اقل القليلين ممن اتهموا فلسفته النظرية بالرجعية .

وعاش حياته فيلسوفا ، واشتهر بين الناس بهذه الصفة ، حتى عده البعض أعظم فلاسفة القرن العشرين ، والف فى الفلسفة من الكتب ما يفوق ـ فى الكم والكيف ـ كل من عداه من مفكرى العصر . ومع ذلك فحين ايقن ان الانسانية اصبحت مهددة باخطار جسيمة لا تنفع فى تجنبها الكتابات النظرية ، انتقل الى ميدان العمل ، ونزل الى الشارع ، وجلس معلنا احتجاجه على الارصفة ، وحمل اللافتات ، ودخل السجون ، وقال لمن حوله : لا تسالونى عن الفلسفة ، فليس هذا وقتها فى عالمنا المهدد بالخطر !

ولكن ، اكان يؤمن حقا بان الفلسفة لها مكان فى عالم مهدد بالفناء ، وبان صوت الفلسفة ينبغى ان يصمت ، ليترك المجال مفتوحا امام السلوك العملى الذى يستهدف مواجهة الخطر مباشرة ، ودون وسائط فكرية أو كلامية لا ربما كان يؤمن بذلك بالنسبة الى الفلسفة من حيث هى صرفة متخصصة ـ فلسفة «المبادىء الرياضية» و «تحليل الذهن أما الفلسفة من حيث هى قدرة على التعمق فى الامور والنفاذ من وراء الشكل الخارجى للظواهر الى جوهرها الباطن ، فما اظن ان رسل قد تخلى عنها لحظة واحدة من حياته ، وماأظن انه كان بدونها قادرا على أن يتم رسالته ويختمها هذه الخاتمة المجيدة .

فبالفلسفة ـ فى معناها العام هذا ـ استطاع أن يدرك الاخطار الحقيقية التى تهدد جنسنا البشرى ، وان يضع اصبعه على المذنبين الحقيقيين ، ويدرك العلة الحقيقية لما يعانيه عالمنا من كوارث متلاحقة ، ويقيم «محكمة الضمير» لادانة القتلة الآثمين ، وبالفلسفة استطاع أن يجدد حياته فى ضروب متنوعة من النشاط ، وان يعيش حتى آخر لحظة من عمره انسانا ايجابيا يسمع صوته فى كل أرجاء العالم، فى الوقت الذى يموت فيه غيره ـ حتى لو كانوا احياء ـ ولا يذكر عنهم الناس سوى انهم « كانوا » وقتا ما من العظماء .

وبالفلسفة دافع عن قضية السلام وجعل منها هدفه الاكبر خلال آخر سنوات حياته ، وادرك ان كل الغايات الشريفة والاهداف الرفيعة للانسانية لا تتحقق الا فى ظل السلام المستتب ، وان الحرب حالة بدائية همجية يتعين على البشرية ان تترفع عنها .

واخيرا ، فبالفلسفة استطاع ان يمزق حجاب التضليل الذى يغطى عقول أهل بلده ، واهل بلاد كثيرة قريبة منه وبعيدة عنه ، بغشاوة مظلمة تقلب الحق باطلا والباطل حقا ، وان يدرك اين الصواب واين الضلال فى قضية فلسطين ، وكتب آخر رسالة مدافعا عن حق واضح ينكره البعض لانه مضلل ، وينكره البعض الآخر لانه يتعمد تحويل عينيه عن النور . وبالفكر الوضاء استطاع ان يقول فى الدفاع عن حقوق العرب فى فلسطين ما يعجز الكثيرون من العرب انفسهم ، اصحاب الحق الشرعى ، عن قوله .

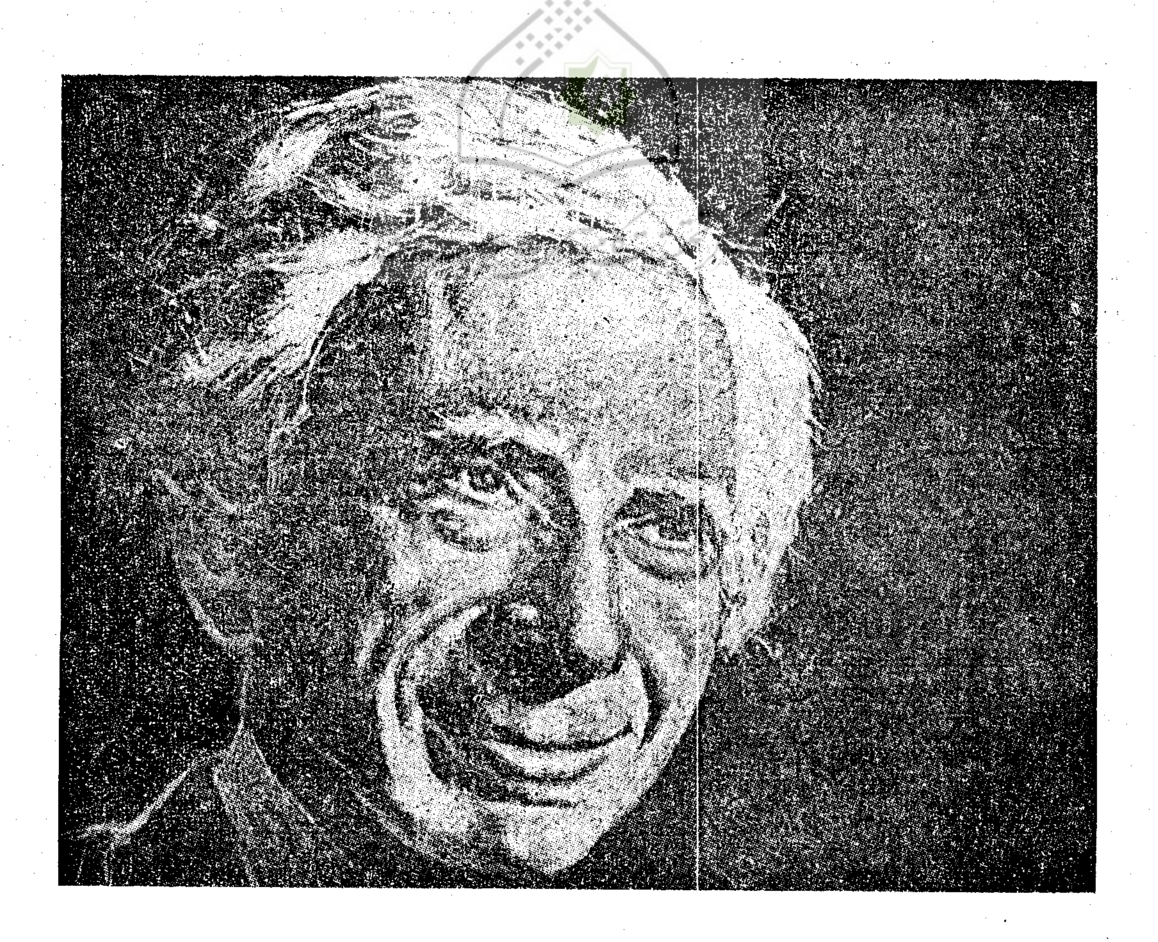
كان رسل اذن فيلسوفا حتى وهو يدعو الى تعطيل الفلسفة حينا من اجل التفرغ للكفاح العملى . وعلينا جميعا ان نتلقى منه الدرس ونعيه : فليست الفلسفة ، وليس الفكر ، وليست الثقافة ، كلاما أجوف يقال ، او جدالا فارغا يشغل السطح الخارجى من عقول الناس ، وانما هى قبل كل شىء رؤية واضحة لحقائق العالم الذى نعيش فيه ، وسعى مستمر ـ يمتزج فيه النظر بالعمل ـ من اجل جعله عالما افضل .



مكتبتنا العربية

إيمانُ فيلسُوفٍ بلا إيمانْ

د . زكريا إبراهيم



لم يكن برتراند رسل فى يوم من الايام رجل عقيدة أو صاحب ايمان ، وانما كان مفكرا حرا يدين بالعلم ويؤمن بالانسان (١) • ولم يقتصر رسل على الدعوة الى اصطناع منهج « الشك » فى الكثير من مسائل الاخلاق والدين ، بل هو قد نادى أيضا بضرورة اتخاذ مسلك « عقلانى » فى مضمار الرأى والسياسة • ولعل هذا ما حدا به الى القول بأنه « اذا كان وليم جيمس قد نادى بمبدأ « ارادة الاعتقاد » ، فاننى ـ من جانبى ـ لا أملك سوى المناداة بمبدأ « ارادة الشك •• » (٢) ونحن نعرف كيف نصب رسل من نفسه خصما عنيفا لسائر النزعات الايقانية ، وعدوا لدودا لشتى الخرافات الميتافيزيقية • وهو نفسه قد أخذ على عاتقه الكشف عن الاسباب العقلية التى حدت به الى رفض « الديانة المسيحية » ، فقدم لنا بحثا مستفيضا جعل عنوانه : « ما السبب فى أننى لست مسيحيا ؟ » •

بيد أن فيلسوفا فقد ايمانه الدينى ، ما كان يمكن أن يظل مجرد فيلسوف بلا ايمان • وآية ذلك أن العقل البشرى لا يستطيع مطلقا أن يحيا فى فراغ تام ، فلم يكن من الغرابة فى شىء أن نرى رسل يقدم لنا دراسة أخرى تحت عنوان : « What I believe » (« عقيدتى ») • ولم يشأ رسل فى هذه الدراسة أن يتنكر لعقليته العلمية ، أو أن يخرج على نزعته الواقعية الاصلية بل هو قد أراد أن يقيم ثنائية واضحة بين « عالم الطبيعة » (الذى يكون الانسان جزءا لا يتجزأ منه ، ويخضع فى نطاقه لنفس القوانين التى تتحكم فى الذرات والنجوم ، و « عالم القيم » الذى يسيطر عليه البشر ، ويمثلون فى نطاقه ملوكا ذوى سلطان يحكمون بما يشاؤون بغير حساب ! (٣)

صحيح أن الفيلسوف حين يساير العالم ، فانه لا يملك سوى الاعتراف بتلك الحقيقة العارية التى لا تعرف القيم من خير أو شر ، وجمال أو قبح ، ولكن من المؤكد أنه ليس فى وسع الفيلسوف أن يتجاهل « عالم القيم » بما فيه من مثل عليا أخلاقية وجمالية هى صنيعة الانسان وثمرة ميوله الذاتية • ولهذا نرى رسل يختم كتابه « الموجز فى الفلسفة » بقوله : « ان من واجب الفلسفة أن تكشف لنا عن غايات الحياة ، وأن تميز لنا ـ من بين مقومات الحياة ـ ما له قيمة فى ذاته • ومهما تبلغ القيود التى تقيد حرياتنا فى هذا العالم الذى ينخرط فى شبكة من العلل والمعلولات • فان ثمة عالما آخر هو عالم القيم ، ننطلق فيه أحرارا كيفما شئنا ، بحيث إن ما نعده خيرا نظل نعده كذلك ، على الرغم من ذلك العالم العلى كله ، لا يملى علينا سلطان خارجى شيئا ، بل يكون الحكم لوعينا وحده دون سواه • حقا ان الفلسفة قد تكون عاجزة بمفردها عن أن تحدد لنا غايات الحياة ، ولكن فى استطاعتها على الاقل ان تحررنا من طغيان التعصب الناشىء عن ضيق الافق ولو أعانتنا الفلسفة على الشعور بقيم الحب والجمال والمعرفة والنشوة بالحياة ، لكفاها ذلك هاديا للناس ، يضىء لهم لطريق فى عالم مظلم » (٤) •

مكانة الانسان فى عالم « لا ـ انسانى » !

وان رسل ليعترف بأن صورة العالم التى يقدمها العلم الحديث هى صورة لعالم موضوعى يخلو تماما من كل « غائية » ، ولا يكاد ينطوى على أى « معنى » • ولكنه يرى انه لا بد لنا ـ مع ذلك ـ من أن نحاول العثور على « موطىء قدم » لمثلنا العليا فى صميم هذا العالم « اللا ـ انسانى » •

وهنا يقرر رسل ـ بادىء ذى بدء ـ أنه لم يعد فى وسع أية فلسفة ـ فى أيامنا هذه ـ أن تنكر بعض الحقائق الاساسية التى جاء بها العلم • وآية ذلك أنه لا بد لنا من التسليم بأن الانسان هو مجرد نتاج لعلل لم يكن لديها أى علم سابق بالغاية التى كانت تحققها ، وأن أصل الموجود البشرى ، وتطوره ، ونموه ، وآماله ، ومخاوفه ، وعواطفه ، وشتى معتقداته ، انما هى مجرد نتيجة لمجموعة من التنظيمات العرضية التى طرأت على بعض الذرات • هذا الى أنه ليس فى وسع أية حماسة أو أية بطولة ، بل ليس فى استطاعة أية أفكار عميقة أو أية مشاعر قوية ، أن تستبقى الحياة الفردية فيما وراء القبر ، و أن تجنب الذات الانسانية خطر الموت ! ومعنى هذا أن كل الجهود الضخمة التى تبذلها البشرية عبر الاجيال المتعاقبة وكل الروائع الابداعية التى تحققها العبقرية بتفان واخلاص والهام ونصاعة فكرية ، ان هى

(١) ارجع الى مقالنا السابق : « فلسفة تمجد الانسان » مجلة « الفكر المعاصر » عدد ٣٤ ديسمبر سنة ٦٧ ص ٥٦ ـ ٦١ •

(٢) B. Russell : « Let the People Think », London, Watts, 1943, p. 27.

(٣) رسل : « عقيدتى » ص ١٦ ـ ١٧ وانظر أيضا د • زكى نجيب محمود : « برتداند رسل » مجموعة نوابغ الفكر الغربى ، رقم ٢ ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٥٧ ص ١٢٥ ـ ١٢٦ •

(٤) ب • رسل : « الفلسفة بنظرة علمية » ترجمة الدكتور زكى نجيب (بتصرف) ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٠ ص ٢٦٩ •

الا ظواهر عارضة مجعولة للفناء ، بحيث أنه لا بد لها جميعا من أن تختفي وتزول في صميم ذلك الفناء الشامل الذي يطوي في ثناياه المجموعه الشمسية بأكملها ! وسواء أردنا أم لم نرد ، فاننا لابد من أن نجد أنفسنا مضطرين الى الاعتراف بأن هذا « المعبد الكبير » الذي ابتناه البشر بانجازاتهم الهائلة لا بد من ن يتداعى يوما ، لكي لا يلبث أن يستحيل الى أنقاض متهدمة تغطيها الآثار المتبقية من عالم متناثر متحطم !

.. كل تلك حقائق لا تقبل المناقشة ، ان لم نقل وقائع أكيدة هيهات لأية فلسفة تطرحها أن تجد لنفسها أملا في البقاء ! ولهذا يرى رسل أنه لا سبيل لنا الى تشييد محراب الروح البشرية اللهم الا على دعائم من تلك الحقائق اليقينية التي لا مجال لانكارها أو التشكيك في صحتها .

وبعبارة أخرى ، يقرر رسل أنه لا قيام لأي «أمل فلسفي ، اللهم الا على دعامة من ذلك « اليأس » العلمي الذي لا سبيل الى تبديده . والسؤال الذي لا بد لنا هنا من أثارته هو هذا على وجه التحديد ، كيف يتسنى لخليقة لا حول لها ولا طول - كالانسان - في مثل هذا العالم الغريب اللانساني أن تستبقي طموحها ، وتواصل العمل في سبيل تحقيق آمالها ؟ » . ورد رسل على هذا التساؤل أننا هنا بازاء « سر » عجيب لا سبيل الى ازاحة النقاب عنه : لأن الطبيعة القادرة على كل شيء لا تزيد عن كونها « قوة عمياء » قد أحدثت خلال تقلباتها المستمرة ، وثوراتها المتعاقبة ، - عبر القرون المتواصلة - أحداثا عديدة ، وتغيرات متنوعة ، الى أن قدر لها في خاتمة المطاف أن تخلق « ابنا » بقي هو الآخر خاضعا لسطوتها ، ولكنه تفرد عن باقي الكائنات الطبيعية بهبة البصيرة ، والقدرة على معرفة الخير والشر ، وملكة الحكم على أعمال « أمه » غير المفكرة (الا وهي « الطبيعة » . **وعلى الرغم من أن « الموت » قد بقي هو العلامة التي تشير الى الصلة الوثيقة القائمة بين « الطبيعة » وابنها « الانسان » ، فقد استطاع « الموجود البشري » - عن طريق « الحرية » - أن يجعل من نفسه « قوة ابداعية » تفحص ، وتنقد وتعرف ، وتخلق ! وهكذا أصبح « الانسان » - في نطاق ذلك « العالم » الذي يأويه حينا قصيرا من الزمن - موجودا فريدا يتسم بالحرية ، ويتميز عن سائر القوى الخارجية التي تتحكم في الكثير من مظاهر سلوكه .**

ثورة الانسان الحديث على عبادة « القوة » !

حقا ان الرجل البدائي - فيما يقول رسل - لا يكاد يختلف عنا ، من حيث أنه يستشعر عجزه بازاء قوى الطبيعة ، ولكن وجه الخلاف بينه وبيننا أنه لا يجد في ذاته شيئا آخر يحترمه سوى « القوة » ، ومن ثم فانه يرتضي لنفسه الانحناء - في ذلة وصغار - أمام آلهته ، دون أن يسائل نفسه عما اذا كانت تلك « الآلهة » جديرة حقا (أم غير جديرة) بما يقدم لها من « عبادة » . ورسل يذكرنا هنا بذلك التاريخ البشري الطويل الحافل بشتى مظاهر القسوة ، والتعذيب ، والتحقير ، والازدراء ، والتضحية ، وغير ذلك مما تحمله بنو البشر - عن طيب خاطر - في سبيل استرضاء آلهتهم ! ولا شك أن المؤمن الذي كان يرتعد خوفا ويرتجف رهبة - عند محراب الالهة - كان يتصور أن في التضحية بأغلى ما عنده وأعز ما ملكت يداه ، استرضاء كافيا لتلك « الآلهة » المتعطشة الى الدماء ومن هنا فقد كانت ديانة مولوخ Moloch (وهي تلك الديانة السامية القديمة التي كانت تتطلب من الناس التضحية بأطفالهم على مذبح الاله مولوخ) بمثابة تعبير عن جوهر « العبادة » البشرية بأسرها . ولا غرو ، فان مثل هذه « العبادة » لا تعني سوى روح الاذعان المطلق والخضوع التام من جانب العبد ، بحيث لا يجرؤ العبد حتى ولا في صميم قلبه على أن يتصور لحظة واحدة ألا يكون سيده مستحقا لمثل هذه الزلفى ! ولم يكن الرجل البدائي على علم بما للقيم أو المثل العليا من استقلال ذاتي ، فلم يكن من الغرابة في شيء أن نجده يتعبد للقوة وحدها ، مستخدما كل ما لديه من « حرية » في العمل على احترامها وتقديسها ، غير آبه بما قد تعود به عليه مثل هذه العبادة من آلام وأحزان وتضحيات !

ثم كان أن توطدت دعائم الاخلاق - رويدا رويدا - ومن ثم فقد راح الناس يشعرون بما يفرضه عليهم « العالم المثالي » من مطالب ، ولم يلبث البشر أن أدركوا أنه اذا كان للعبادة أن تستمر ، فانه لا بد لها من أن تتجه نحو « آلهة» من نوع آخر غير تلك التي كان البدائيون يتعبدون لها ويعفرون الجباه عند محرابها . ولكننا نلاحظ مع ذلك أن بعضا من الناس ، وان كانوا يستشعرون مطالب المثل الاعلى ، الا أنهم مايزالون يرفضون « القيم » رفضا صريحا ، لأنهم يعدون « القوة الغاشمة وحدها بمثابة « السلطة »الالهية الجديرة بالعبادة !

ولعل هذا ما ذهب اليه - على سبيل المثال -

أولئك الذين راحوا يقيمون مذاهبهم الاخلاقية على أساس المبدأ القائل بالصراع من أجل البقاء بدعوى أن « الأقوياء » وحدهم هم الذين يملكون من « الكفاءة » ما يجعلهم أهلا للاستمرار في البقاء ! وعلى العكس من ذلك ، نجد أن ثمة ناسا آخرين يرفضون مثل هذا الموقف ، لأنهم لا يرون فيه الا موقفا يتنافى تماما مع كل احساس خلقى ، خصوصا وأنهم يشعرون فى قرارة ذواتهم بأنه لا بد لعالم الواقع من أن يتلاءم — بوجه ما من الوجوه — مع عالم « المثل العليا » ، وان كانوا لا يدركون على وجه التحديد كيف يمكن أن يتم هذا التلاؤم . وعلى كل حال ، فقد كانت فكرة « الله » — بوصفه القدرة المطلقة والخيرية التامة — بمثابة تعبير انسانى عن تلك « الوحدة الصوفية » التى تجمع بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون .

هل نعبد « القوة » ، أم « الخير » ؟

ان أحدا لا يستطيع أن ينكر أن عالم الواقع ليس بالعالم الخير : فنحن حين نذعن لمثل هذا العالم ، وحين نخضع له أحكامنا ، فاننا عندئذ ندع أفكارنا نهبا لضرب من العبودية ، فى حين أنه لا بد لنا من العمل على تحرير فكرنا من أسر مثل هذه العبودية . والحق أنه يحسن بنا — فيما يقول رسل — أن نعلى دائما من شأن الكرامة البشرية بأن نعمل على تحرير الانسان — على قدر الامكان — من طغيان تلك « القوة اللا — انسانية » . وحين نكون قد عرفنا أن القوة هى بالضرورة سيئة ، وأن الانسان — مع كل ما لديه من معرفة بالخير والشر — لا يزيد عن كونه ذرة قاصرة فى عالم لا يملك مثل هذه المعرفة ، فاننا سرعان ما نجد أنفسنا بازاء اختيار حاسم ، لأنه لا بد لنا من أحد أمرين : **فاما أن نعبد « القوة » ، واما أن نعبد « الخير »** . واذا رفضنا التعبد لأية سلطة الهية غاشمة ، لما تنطوى عليه عبادة « القوة » من شر ، فلن يكون أمامنا سوى أن نتعبد لتلك « القيم » التى خلقناها نحن بوعى من ضمائرنا !

والواقع أن عبادة القوة — على نحو ما دعا اليها كارلايل ، ونيتشه ، وبعض دعاة النزعة الحربية — ليست سوى مجرد نتيجة لعجزنا عن استبقاء مثلنا العليا صامدة وجها لوجه أمام ذلك العالم المعادى لها ، وكأننا هنا بازاء صورة جديدة من صور الاذعان للشر ، أو التضحية بخير ما عندنا على مذبح الأمة « مولوخ » ! ورسل يذكرنا هنا بأنه اذا كان ثمة ما يلزمنا باحترام القوة ، فلتكن تلك « القوة » التى نتخذ منها موضعا لاحترامنا هى قوة أولئك العظماء الذين رفضوا ذلك التسليم الزائف بالوقائع ، وآلوا دائما على أنفسهم أن يكشفوا لنا عما فى الوقائع من « شر » . ولا غرو ، فان فى العالم الذى نعرفه أشياء كثيرة كان يمكن أن تكون أفضل مما هى عليه الآن ، فضلا عن أننا لا نملك سوى الاعتراف بأن « المثل العليا » التى نستمسك بها ونعمل من أجلها ليست متحققة فى صميم « عالم المادة » ولكن كل هذا لا يمنعنا (ولا ينبغى أن يمنعنا) من التمسك باحترامنا للحق ، والجمال ، والمثل الاعلى للكمال ، وان كنا نعلم فى الوقت نفسه أن الحياة قد لا تسمح لنا بالوصول الى تحقيق تلك المثل العليا ، وأن العالم اللا واعى لن يلقى مثل هذه « القيم » بأى قبول أو ترحيب ! ومادمنا على ثقة — فيما يقول رسل — بأن «القوة» لا بد بالضرورة من أن تكون « شريرة » أو «سيئة» فانه لمن واجبنا أن نعمل على استبعادها وطردها من كل قلوبنا . والحق أن حرية الانسان انما تكمن على وجه التحديد فى ذلك « التصميم الارادى » الذى يتخذه حين يأخذ على عاتقه عبادة « الاله » الذى خلقه بمقتضى حبه للخير ، وحين يقوم هو نفسه بالحكم على أعمال أمه « الطبيعة » التى لا تتمتع بأية قدرة على التفكير ، بل حين يتجه بعبادته نحو تلك السماوات الخاصة التى تلهمه أجمل ما فى حياته من « حدوس » و« ابداعات » ! صحيح أننا فى أفعالنا ،ورغباتنا نجد أنفسنا مضطرين دائما الى الخضوع لطغيان القوى الخارجية الغاشمة ، ولكننا فى أفكارنا ، وآمالنا ، أحرار تماما : أحرار بالنظر الى أشباهنا من الناس ، وأحرار بالنسبة الى ذلك « الكوكب الصغير » التى تدور فى فلكه أجسامنا بعجز وقصور ، بل أحرار — طالما كنا على قيد الحياة — من سلطات الموت نفسه ! واذن فلنعلم — فيما يقول رسل — أن طاقة الايمان التى تعمر قلوبنا هى وحدها التى تسمح لنا دائما بأن نحيا على ضوء عياننا للخير ، ولكن لنهبط — حين يكون علينا أن نعمل — الى دنيا الواقع ، لكى نسلك دائما على ضوء ما يمليه علينا ذلك العيان المشرق الناصع . (٥)

(٥) B. Russell : « A Free Man's worship », in « Mysticism and Logic », A Pelican Book, London, 1953, pp. 53-54.



موقفنا من « الواقع » : أهو « تمرد » أم «تسليم»؟

ان الانسان حين يدرك ذلك التعارض الحاد القائم بين « الواقع » من جهة ، و « المثل الاعلى » من جهة أخرى ، فانه سرعان ما يتخذ من « الآلهة » موقف التمرد العنيف والكراهية الضارية،وكان هذا الموقف هو الشرط الضرورى لتاكيد حرية الانسان ٠ والحق أن الانسان حين عمد الى تحدى الكون المعادى له فى صمود بروميثى عجيب ، وحين أخذ على عاتقه وضع سائر الشرور الكونية دائما نصب عينيه ، وحين صب عليها باستمرار جام غضبه واستيائه ، وحين آلى على نفسه عدم رفض أى ألم يمكن ان تتفنن فى خلقه تلك « القوة » الطبيعية الغاشمة فانه بذلك انما كان يضطلع بأول واجب تفرضه عليه رغبته الحادة فى رفض الخضوع للقدر ٠ والانحناء أمام « المحتوم » ! بيد أن مثل هذا « السخط » أو « التمرد » ـ فيما يرى رسل ـ لا يزيد عن كونه مجرد مظهر من مظاهر «التقيد» او « الاستعباد » ، نظرا لأنه يضطر فكرنا الى الاستمرار فى الانشغال بهذا العالم الشرير ، التى لا تخلو من « تأكيد للذات » ، فى حين أن الرجل الحكيم يدرك ضرورة العمل على التحرر من كل صورة من صور « تأكيد الذات » ٠ ولهذا يقرر رسل أن الحكمة الرواقية الصحيحة هى تلك التى تتجه نحو العمل على اخضاع رغباتنا ، بدلا من العمل على اخضاع أفكارنا ، على العكس مما يفعله دعاة « السخط » أو « التمرد » حين يعمدون الى اخضاع أفكارهم ، بدلا من اخضاع رغباتهم وأهوائهم ٠ واذا كان رسل يشيد بفضيلة « التوكل » أو « التسليم » ـ على الطريقة الرواقية ـ فذلك لأنه يرى أن هذه الفضيلة تحمل معانى القوة الروحية ، والقدرة على التحكم فى الأهواء أو الرغبات ، فى حين أن حرية الفكر هى التى تخلق ذلك العالم البشرى الحافل بمبدعات الفن والفلسفة والرؤى الجمالية ٠٠ الخ وليس من شك فى أن « عيان الجمال » رهن بالنظر الحر ، والتأمل غير المقيد ، وشتى الأفكار المنطلقة التى لا ترين تحت كاهل الرغبات العارمة ٠ ولهذا فان « الحرية » لا بد من أن تكون وقفا على أولئك الذين لم يعودوا يتطلبون من الحياة أن تواتيهم بأى خير من تلك الخيرات الشخصية التى هى فى العادة رهن بتقلبات الزمن ٠

وربما كان من بعض أفضال روح « التسـليم » أو « التوكل » على النفس البشرية أنها تعلمنـا كيف نزهد فى السعى وراء الخيرات الدنيويـة ، حتى وان لم يكن الحصول عليها أمرا ممتنعا أو أدخل فى باب المستحيل • والحق أن من واجبنا ألا ندع رغبتنا فى الحصول على تلك الخيرات تسبب لنا أى قلق أو جزع ، أو تشيع فى نفوسـنا أى ضيق وأ اضطراب • ولا بد لكل انسـان فى هذه الحياة من أن يلتقى — ان آجلا أو عاجلا — بلحظة هامة يجد فيها نفسه مضطرا الى اتخـاذ مسلك « التنازل الارادى » أو « التخلى الحر » • وآية ذلك أنه لا بد للموت أو المرض أو الفقر أو نداء الواجب من أن يجىء فيعلمنا (وهـو درس يتلقاه كل منا لحسابه الخاص) أن هذا العالم لم يخلق لنا ، وأنه مهما كان من روعة تلك الاشياء التى نصبوا اليها ، فان القـدر مع ذلك قد يقف حجر عثرة فى سـبيلنا الى تحقيقها أو الظفر بها • وحينما تنزل بساحتنا المصائب والمحن ، فان على الشجاعة الرواقية أن تعلمنا كيف نكابد ونتحمل ، دون أن نسخط أو نتبرم ، وكيف نشهد تداعى آمالنا وتحطم رغباتنا ، دون أن نتشاكى ، أو نتذمر • وان التجربة لتدلنا على أنه كثيرا ما يحسن بالمرء أن يصرف أفكاره عن الاهتمـام بالماضى الاليم أو الانشغال بالتحسرات الباطلة ، فليس من الغرابة فى شىء أن يكون المدخل الحقيقى الى « الحكمة » هو هذا القسط الرواقى من الاذعان للقـوة أو الخضوع للقدر •

بيد أن روح التوكل أو التسليم (السلبى) لا تمثل « الحكمة » بأسرها، وذلك لاننا لانستطيع أن نبتنى لأنفسنا معبدا نقوم فيه بعبادة مثلنـا العليا عن طريق الاقتصار على « التسـليم » أو أكيدة تسهم بلا شك فى بناء مثل هذا المعبد ، فتلك هى القوى الابداعية التى نلتقى بهـا فى عالم الخيال ، والموسيقى ، والشعر والمعمار ، أو « محكا » نحكم به على العالم المحيط بنا • « الهاما » أو « وحيا » نستطيع عن طريقه أن نشكل — وفقا لاحتياجاتنا — كل ما قد يبـدو غير صالح لأن يكون حجرا يدخل فى بناء«معبدنا» المقدس !

الحرية الابداعية فى مواجهة قوى الطبيعة اللاواعية

•• ان مهمة الفلسفة — فيما يقول رسـل — هى

أن تعلم الانسان كيف يبتنى لمثله العليا مثسل هذا « المعبد » المقدس ، بعد ان يكون قد نجح فى التغلب على قانون « القدر » الغاشم ، وبعد ان يكون قد فطن الى أن العالم اللا ـ انسانى » غير جدير بعبادته • وما دام العالم ـ كما يصوره لنا العلم الحديث ـ لم يعد هو نفسه مجبرا فى سـيره ببعض القوانين العلية (بنفس الدرجة التى كان يظن من قبل انه مسير بها) ، فانه لم تعـد بنا حاجة ـ اليوم ـ الى تصور « الانسان » بصورة الكائن العاجز الضئيل الذى تحركه القـوى الكونية العظمى كيفما شاءت • والواقع ان كل مقياس لا يزيد عن كونه شيئا تواضع الناس عليه « فلنا اذن ان نبتكر طريقه للقياس نافعة ، بحيث « التوكل » • والحق انه اذا كان ثمة عـوامل نجعل الانسان أعظم من الشمس مثلا • نعم ان لقدرات الانسان حدود تحدها ، ومن الخير لنـا أن نعلم ذلك عن أنفسنا حتى لا يأخذنا الغرور ، ولكن ليس فى وسعنا أن نقول أين تقع تـلك الحدود الا بصورة مجردة ، كان نقول ـ مثلا ـ ان الانسان عاجز عن خلق الطاقة • على أنه من وجهة نظر الانسان ، ليس المهم أن يكون « خلق » الطاقة فى مستطاعه ، بل المهم أن يعرف كيف يوجـه الطاقة على النحو الذى يريد ، وهو فى وسعنـا ، وتزداد قدرتنا على أدائه ، كلما ازددنا علما • لقد كان لقوى الطبيعه سيطرة على الانسان بادىء الامر أى سيطرة ، فملأته فزعا ورعبا بزلازلها وفيضانات أنهارها وبما رزئته به من أوبئة ومجاعات • لكن ها هو ذا ـ بفضل العلم ـ قد تغلب على كثـير من هذه الكوارث ، وأصبح قادرا اليوم على مواجهة الكون فى شىء من احترام النفس •• » (٦)

ويذهب رسل الى حد أبعد من ذلك فيقـول ان فى وسعنا أيضا ان نعدل من هذا الكون اللاواعى وأن نعيد تشكيله ، بحيث نخلق منه (فى بوتقة خيالنا) معدنا جديدا ، وعندئذ لا نلبث أن نجد أنفسنا بازاء صورة جديدة لذهب براق ، تجىء فتحل محل ذلك الصنم القديم الذى كان مصنوعا من طين أو صلصال ! والحق أن رسل ـ فيلسوف الواقعية والنزعة العلمية ـ لا يجد بدا من التسليم بضرب من المثالية « الابداعية » « Creative idealism » حين يلاحظ أن فى وسـع الروح البشريـة أن تستخلص من شتى وقائع العالم المادى ـ بما فى ذلك الاشكال المرئية للأشجار والجبال والسحب ، وكافة أحداث الحياة البشرية ، والقدرة المطلقـة المتمثلة فى الموت نفسه ـ جمالا عقليا هو وليـد الحرية البشرية ذاتها • وهذا هو السبب فى أن العقل البشرى لا بد من أن يؤكد سيادته البارعة على شتى قوى الطبيعة الخالية تماما من كل أثـر من آثار التفكير أو النظر العقلى • واذا كان رسل يشيد هنا ـ على وجه الخصوص ـ بفن « المأساة » أو « التراجيديا » ، فذلك لأنه يجد فى هذا الفن نموذجا ممتازا لانتصار العقل البشرى على اليأس والالم ، والموت ، وشتى أعوان « القدر » أو « الحظ » أو « القوة الغاشمة » ومعنى هذا أن عظمة فـن المأساة تتجلى فى كونه يتبنى لنفسه قلعة ساطعة فى صميم أرض العدو ، ان لم نقل فوق قمة أعلى جبل من جباله ! وهل كانت « التراجيديا » سوى مجرد تعبير عن قدرة الحرية البشرية على تحـدى « القدر » والانتصار على » الموت » نفسه !؟

جمال « المأساة » البشرية •• !

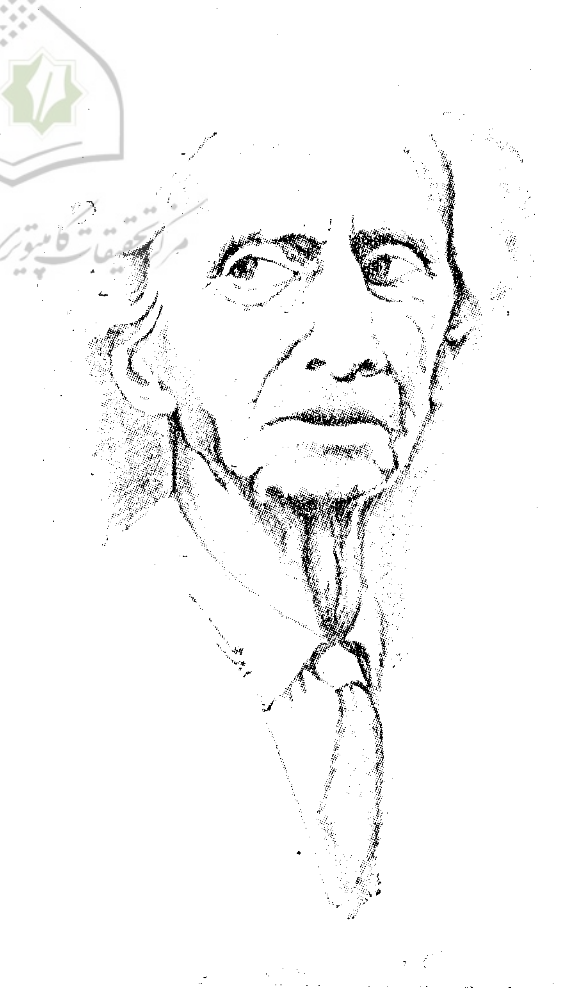
ان الانسان حين يواجه مشهد الموت ، وحين يتحمل من العذاب مالا طاقة له به ، وحين يرى الزمان يستحيل الى ماض قد تلاشى دون أن يكون فى الامكان استرجاعه ، فانه لا يملك سـوى الاحساس بما فى الوجود من سرية ، وقدسـية ، وعمق ، وكأن ثمة وشائج غريبة من « الالم » قد جاءت فربطت مصيره بمصير العالم عن طـريق تلك الروابط الاليمة نفسها ! وفى أمثال هـذه اللحظات العامرة بالبصيرة والعيان ، يفقد الناس كل تلهف على الرغبات الباطلة ، ويستشعرون عبث الصراع من أجل بعض الغايات التافهة ، ويدركون بطلان تلك المساعى اليومية المبتذلة التى تتألف منها حياتهم العادية السطحية !

وعندئذ قد يفطن الناس الى أنهم يطفون فوق سطح حطام صغير تتقاذفه الامواج من كل صوب ، وتغمره الظلمات من كل جانب ، ولا تكاد تنعكس فوقه الا بعض أضواء خافتـة تنبعث بين الحين والآخر من جانب اخوة لهم فى الانسانية • والحق أنه لا بد لكل فرد منا ـ فى وسط ذلك المحيط المظلم الذى تتقاذفه أمواجه العاتية أمـدا قصيرا من الزمن ـ أن يشق طريقه لنفسه وبنفسه ، مصارعا ومجاهدا ضد تلك القوى العاتية الغاشمة التى تتهدده باستمرار • ومعنى هذا أنه لا بد للنفس الفردية من أن تحشد كل طاقاتها الشخصـية لمواجهة ذلك العالم الخارجى الذى لا يأبه ـ ان فى كثير أو قليل ـ بكل ما لديها من آمال أو مخاوف وحين يتسنى للنفس الفردية أن تظفر بالنصر فى

(٦) رسل : « الفلسفة بنظرة علمية » ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ، ١٩٦٠ ، ص ٢٦٨ •

صراعها الدامى ضد قوى الظلام ، فهناك يصبح فى وسعها أن تنعم بصحبة الابطال المجيدة ،ويكون فى استطاعتها أن تتمتع بنشيرة الوجـود البشرى الذى لا يخلو من جمال · ولا شك أن هذا التلاقى الرهيب الذى يتم بين النفس من جهة ، والعالم الخارجى من جهة أخرى ، انما هو المصدر الذى تتولى عنه فضائل كالحكمة ، والمحبة ، ونكران الذات ، وبالتالى فانه الاصل فى ظهور حيـاة انسانية جديدة · وحين يتمكن الانسـان من استدراج تلك القوى الخارجية المعادية (التى يبدو البشر مجرد الاعيب فى يدها) الى أعمق أعماق ذاته ، أو حين ينجح فى تسليط أضواء الوعى عن « الموت » ، و « التغير » ، و « الماضى » الذى لا سبيل الى استرجاعه ، و « العجز » البشرى ، أمام قوى الطبيعة الغاشمة ، فهناك ـ وهنـالك فقط ـ يكون قد استطاع السـيطرة على الكون اللاواعى ، والتحكم فى القوى الخارجية الغلابة ·

وحسبنا أن نتوقف قليلا عندما اعتدنا أن نسميه باسم « الماضى » ، لكى نقف على ما يتمتع به من « قوة سحريه » ·والواقع أن ما فى صورة الصامتة الهادئة من جمال ، فهو أشبه ما يكون بذلك النقاء الساحر الذى يتصف به الخريف : فان أوراقـه لتظل تسطع وتلمع ، ناشرة تحت السماء بهاءها الذهبى ، وان كانت نفخة واحدة قد تكفى لنثرها وتبديدها فى الهواء ! وليس من شأن « الماضى » أن يتغير أو أن يتلون ، بل هو لا بد من أن يغط فى نوم عميق بعد حياة حافلة بحمى الصراع · وهكذا تتلاشى اللهفة ، والجشع ، والطمع ،والسعى وراء التفاهات العابرة ، لكى تبقى الاشياء الجميلة الرائعة ، والقيم الابدية الخالدة ، وكأنها النجوم التى تسطع وتتوهج فى حلك الظلام ! ومن هنـا فان جمال « الماضى » ـ بالنسبة الى تلك الذات التى استطاعت أن تقهر القدر ـ هو مفتـاح الايمان نفسه ! ·



عبادة « الانسان الحر » وقصة « المصير المشترك»

« ان حياة الانسـان ـ فيما يقـول رسل ـ لتبدو من الخارج ـ بالقياس الى قوى الطبيعـة ـ مجرد شيء ضئيل تافه · واذا كان العبد يجـد نفسه دائما مضطرا الى عبادة الزمن والقـدر والموت ، فذلك لأن هذه كلها أعظم بكثير من أى شيء آخر قد يجده فى باطن ذاته ، فضلا عن أن جميع ما لديه من أفكار لا تكاد تعد الامور التى يلتهمها الزمان والقدر والموت !

ولكن ، مهما كان من عظمة تلك القوى ، فان التفكير فيها بعظمة ، والاحساس بما تنطوى عليه من روعة خرساء ، لهو أمر أعظم بكثير من كل ما عداه . ومثل هذا التفكير هو الذى يخلق منا أناسا أحرارا ، لأننا عندئذ لا نقتصر على الانحناء — فى ذلة وصغار — أمام القضاء المحتوم ، على الطريقة الشرقية فى الخضوع والاذعان ، بل نستوعبه ونجعل منه جزءا لا يتجزأ من صميم نفوسنا . » (٧) ثم يستطرد رسل فيحدثنا عن عبادة الانسان الحر ، ويقول لنا ان عملية التحرر الحقيقية لا تتم الا عن طريق ذلك الجهد الابداعى الذى يقوم به المرء حين يتخلى عن كل صراع من أجل الوصول الى سعادته الشخصية ، وحين يستبعد من صميم ذاته كل شوق أو تلهف الى تلك الرغبات العابرة والاهواء الزائلة ، لكى يقتصر على الحنين الى الامور الخالدة والنزوع الى القيم الباقية ، ولا يتحقق مثل هذا «التحرر» الا عن طريق « المشاهدة » التى نتأمل فيها « القدر » Fate : فان القدر نفسه سرعان ما يذعن لذلك « العقل » الذى لا يدع شيئا نهبا لعمليات « التنقية » أو التصفية التى تقوم بها نار الزمان « المطهرة » !

وان الانسان الحر لهو متحد مع أقرانه بروابط متينة لعل أوثقها رابطة المصير المشترك . وهذا هو السبب فى أن كلا منا يحس بأن ثمة « عبئا جديدا » يظل يلازمه فى حله وترحاله ، مرسلا على كل عمل من أعماله اليومية اشعاعات المحبة . وما أشبه حياة الانسان بمسيرة طويلة تتم عبر الظلام ، ويكتنفها من كل صوب أعداء غير مرئيين ، ولا تكاد تخلو يوما من التعب والنصب والاعياء . وان هذه المسيرة لتتجه نحو هدف لا يستطيع بلوغه الا القليلون ، ولا يستطيع أحد أن يتكأ فيها طويلا ، ولكنها مسيرة أليمة شاقة ، يتساقط فيها رفقاؤنا واحدا بعد الآخر ، ويختفون من أمام أنظارنا ، بمقتضى أوامر صامتة يصدرها عليهم « الموت » القادر على كل شىء ! وما أقصر تلك الفترة الزمنية التى نستطيع فيها أن نمد اليهم يد العون ، أو أن نسهم معهم فى تحديد أسباب سعادتهم أو شقائهم . « واذن فما أحرانا بأن نرسل أضواء مشرقة على طريق مسارهم ، وأن ننشر فى أجواء حياتهم عبير التعاطف والمحبة ، وأن نشيع فى قلوبهم تلك الغبطة النقية التى لاتخبو أبدا ، وأن نقوى من عزائمهم الخائرة ، وأن نزودهم بروح الثقة والايمان فى لحظات الضعف واليأس صحيح أن الناس كثيرا ما يزنون محاسن الآخرين ومساوئهم بموازين الحقد والضغينة ، ولكن الانسان الحر لا يفكر الا فى احتياجات الآخرين ، ولا يتوقف الا عند آلامهم ، وأحزانهم ، ومصاعبهم ، وأزماتهم وشتى مظاهر عماهم أو قصر نظرهم ، وكل ما من شأنه أن يتسبب فى شقاء حياتهم . ولهذا يهيب بنا رسل أن نتذكر دائما أننا نشارك الآخرين أحزانهم وآلامهم ، وأننا نقاسمهم تلك الظلمة التى نتخبط سويا فى دياجيرها ، وأننا — مثلهم — ممثلون يضطلعون ببعض الادوار فى صميم تلك المأساة الكلية الواحدة !

واذن فلنعمل دائما بحيث لا نشعر مطلقا — حين تحين ساعتهم ، وحين يصبح خيرهم وشرهم خالدين خلود الماضى الذى لا يموت — اننا كنا سببا فيما لاقوا من ألم أو فشل أو شقاء أو خيبة! والحق أنه ليس أجمل فى الحياة من أن يشعر المرء بأنه حيثما توهجت فى قلوب الآخرين شعلة من أمل أو قبس من نور الهى ، فهنالك كان هو بتشجيعه وتعاطفه يبث فى نفوس الآخرين روح الشجاعة ، يلهمهم القوة والثقة والايمان !

ان حياة الانسان لهى حياة قصيرة قاهرة ، يثقلها مصير مظلم لا يرحم ، وتربض عليها المادة العمياء عن كل خير أو شر ، بطيشها وتهورها وسعيها المستمر نحو الهدم أو التحطيم . وليس أمام الانسان — ذلك الموجود الذى كتب عليه أن يفقد اليوم أعز أحبابه ، حتى لا يلبث هو نفسه أن يجتاز عالم الظلمة غدا أو بعد غد — نقول انه ليس أمام الانسان سوى أن يملأ حياته بتلك الأفكار الجميلة التى تشيع النبل والعظمة فى أيامه القصار . واذا كان من الضرورى للانسان أن يلقى مخاوف القدر بروح الاستهانة والازدراء ، فذلك لأنه لا بد للموجود الحر من أن يرفض عبادة الارقاء أو العبيد ، لكى يقتصر على التعبد فى أرجاء ذلك الهيكل الذى ابتناه هو لنفسه بكلتا يديه ! «وليس من شأن الانسان الحر أن يشعر بأى فزع أو رهبة تجاه ملكوت الحظ ، بل هو يستبقى ذهنه حرا ، نقيا ، صافيا ، لا يؤرقه طغيان تلك السلطة التى تتحكم فى حياته الخارجية ، متحديا فى كبرياء وصلف كل تلك القوى الغلابة التى تتركه الى حين يواجهها بمعرفته وسلطان أحكامه ، واثقا من أن فى استطاعته — بما يملك من قوة وعزم وايمان — أن يثبت دعائم ذلك العالم الذى صنعه بمثله

(٧) B. Russell : « Mysticism and Logic », Ch. III, pp. 57-58.

العليا الخاصة ، غير آبه بمسيرة تلك القـــوة الطبيعية اللاواعية التى تريد أن تسحقه تحت أرجلها » !

ويعود رسل – فى موضع آخر – الى دراســة مكانة الانسان فى الكون ، فيقول انه « اذا كان المستقبل منذرا بالخطر على الانسان ، فانه خطـر لا يصدر عن الطبيعة فقط ، بل ينشأ أيضـا عن الانسان نفسه : هل يستخدم قوة علمه استخداما حكيما ، أم هل يستخدم القوة التى ظفر بهـا من عراكه مع الطبيعة طوال العصور ، فى معركة جديدة يشنها على إخوانه من بنى الانسان ؟ ان التاريخ والعلم والفلسفة جميعا تروى لنـا ماذا أنتجته الانسانية متعاونة ، ليعرف ماذا يكون فى مستطاعها أن تؤديه فى المستقبل لو مضت فى تعاونها ، وتخلقت بالتسامح ، الذى يرفعهـا عن المشكلات الصغيرة التى تضيع فيها عواطف الأفراد ، والأمم هباء . » (٨) صـحيح أن فى الطبيعة البشرية « غير المروضة » الكثير من مظاهر القسوة والعديد من الميول العدوانية ، ولكن من المؤكد أن التقدم البشرى المطرد هو الكفيل بتأسيس دعائم « عالم القيم » وتثبيت معانى المحبة والجمال والمعرفة فى نفوس الناس . وما دام « عـالم القيم » هو صنيعة الانسان الحر ، فسيظل ايمان الفيلسوف المتحرر من مخاوف الموت ، والقدر ، والطبيعة اللاواعية ، ايمان الحكيم الرواقى الذى يعرف كيف ينتصر على القوى الغاشمة المظلمة .

الموقف الرواقى من « مشكلات الموت » ..

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يكون ايمان رسل هو مجرد عود الى الحكمة الرواقية ؟ وردنا على هذا التساؤل أن ايمان رسل – فى الحقيقة – هو ايمان مفكر « عقلانى » قد وجد فى « الرواقية » أمارة من أمارات « الصحة العقلية » . ولم يكن من قبيل الصدفة أن يصطنع رسل – فى واجهتـه لمشكلة الموت – موقفا شبيها بموقف فلاســفة الرواقية : فقد لاحظ رسل أن الخوف من الموت يثير لدى المرء الشعور بأنه مجرد عبد للقـــوى الخارجية ، وبالتالى فانه يشل كل طاقاته الانسانية ما دام من المستحيل أن ينبثق شىء طيب عن عقلية ذليلة مستعبدة ! وقد ناقش رسل المواقف الثلاثة المحتملة بازاء مشكلة الموت ، فقال ان الانسان **أولا** قد يتجاهل الموت تماما ، فلا يفكر فيه ولا يشير اليه ، بل يحاول دائما أن يحول أفكاره عنه أو هو قد يعمد **ثانيا** الى التأمل المستمر فى قصر الحياة البشرية وفناء الوجود الانسانى ، ناظرا الى الموت على أنه شىء عادى مألوف ، وان كان لا يستحق منا سوى الاحتقار والازدراء ، أو هو قد يحاول ثالثا أن يقنع نفسه (ويقنع الآخرين) بأن الموت ليس موتا ، وانما هو مجرد مدخل أو معبر الى حياة جديدة أفضل . واعتراض رسل على الموقف الاول من هذه المواقف الثلاثة أنه يحاول الغاء المشكلة بتجاهل موضوعها ، فى حين أن التجربة البشرية لا بد من أن تضطرنا – ان عاجلا أو آجلا – الى مواجهة « موت الآخرين » . ولعل هذا ما لاحظه جماعة الفرويديين بخصوص «مشكلة الجنس» Sex فقد فطنوا الى أن تجاهل هذه المشكلة لا يعـنى بالضرورة القضاء عليها . وبالمثل ، يمكننا أن نقول ان تجاهل مشكلة الموت لا يفضى بالضرورة الى استئصال فكرة الموت من عقولنا ، أو انتزاع خشية الموت من قلوبنا . وأما بخصوص الموقف الثانى فان رسل يرى أنه قد يكون من خطل الرأى أن نديم النظر فى موضوع واحد بعينه ، خصوصـا اذا لم يكن من شأن تفكيرنا فى هذا الموضوع أن يستحيل من بعد الى « فعـل أو « نشـاط عملى » . هذا الى أن كل تأملاتنا الفلسفية حول الموت لن يكون من شأنها أن تحول فى النهـاية دون موتنا ، فليس هناك أدنى جدوى من وراء مثل هذا التأمل العقيم . وعلى حين أن الاهتمامـات الموضوعية تساعد الانسان على صيانة « صحتـه العقلية » ، نجد أن الاستغراق فى تأمل المـوت لا يؤدى الا الى ضعف اهتمام الانسان بغيره من الناس ، وقلة احتفاله بما يجرى حوله من أحداث وأما الموقف الثالث والاخير فقد كان الظن به – منطقيا على الاقل – أن ينتزع من قلب الانسان كل خوف من الموت ، ولكن التجربة شاهدة – مع ذلك – على أن المؤمنين بالحياة الاخرى ليسوا أقل خوفا من المرض ، وأكثر شجاعة فى ميدان القتال من أولئك الذين يعتقدون أن الموت هو خاتمة كل شىء ! والسبب فى ذلك أن المعتقدات الدينية – فيما يقول رسل – لا تكاد تعدو منطقة الفكـر الواعى ، فهى قلما تنجح فى تعديل « الآليات اللاشعورية » وبالتالى فانها لا تؤثر على السلوك ككل . هذا الى أن المؤمنين بالحياة الأخرى لا يقلون عن غيرهم من الناس جزعا من الموت ، ان لم نقل بأنهم يفوقونهم ، نظرا لأنهم يخشون دائمـا فى قرارة نفوسهم ألا تكون عقيدتهم صحيحة! (٩)

(٨) رسل : « الفلسفة بنظرة علمية » ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ص ٢٦٩ .

(٩) B. Russell : « Stoicism and Mental Health » In Praise of Idleness, London, Unwin Books, 1962, pp. 132-134.

وأما الموقف الذى يدعونا رسل الى اتخاذه بازء الموت فهو ذلك الموقف الرواقى الذى لا يحاول الانتقاص من أهميه الموت ، بل مواجهة بشيء من الكبرياء بغية العلو عليه ، والارتفاع فوق مستواه . وهذا المبدأ الذى يدافع عنه رسل هو بعينه نفس المبدأ الذى لابد لنا من اتباعه حين نكون بصدد اى خوف أو أية رهبة (مهما كان نوعها) : لأن من واجبنا دائما أن نعمد الى التأمل - بتدبر واصرار - فى موضوع الرهبة نفسه ، واثقين من أن هذا التأمل هو العلاج الأوحد الممكن لمثل هذا الخوف . وحين يجد المرء نفسه بازاء « واقعة الموت فلا بأس من أن يقول لنفسه : « أجل ، ان هذا واقع لا محالة ، ولكن لأضير فى ذلك على الاطلاق ، فان الناس يتقبلون الموت برحابة صدر فى ساحة القتال ، لأنهم مؤمنون بقيمة الهدف الذى يضحون بحياتهم - وحياة أعزائهم - فى سبيله . » ولابد لمثل هذا الاحساس من أن يتوافر لدينا فى كل وقت فانه لمن الخير للانسان أن يشعر بأن ثمة أمورا هامه يحيا من أجلها ، وأن موته (أو موت الآخرين) لن يضع حدا لكل اهتماماته فى هذا العالم . ولو أننا أردنا لمثل هذا الموقف أن يكون أصيلا وعميقا فى حياة الانسان ، لكان علينا أن نزود الحدث - منذ نعومة أظفاره - ببعض فضائل أخلاقية كالسخاء والأريحية والحماسة ، حتى تكون كل حياته - بل كل مستقبله - رهنا بتلك الأهداف الكبرى التى يتحمس من أجلها ويعيش فى سبيلها . وهكذا يخلص رسل الى القول بأنه لابد لنا من تحرير الانسان من « خشية الموت » عن طريق دعوته الى العمل من أجل غايات كبرى تخرج عن ذاته ، وتكون فى نظره أعلى من ذاته (١٠) .

هل بقى رسل مجرد فيلسوف « غير مؤمن » ؟

تلك - بايجاز شديد - هى الخطوط الرئيسية فى ايمان برتراند رسل . وواضح من هذا الايمان أنه يستبعد فكرتين دينيتين أساسيتين أولاهما : فكرة لله من جهة ، وفكرة الخلود من جهة أخرى . وليس من شك فى أن نظرة رسل العلمية هى التى أملت عليه رفض هاتين الفكرتين ، بدعوى أنهما فرضان ليس لهما ما يبررهما علميا . ولنتوقف - مثلا - عند مسألة الخلود ، لنرى ما الذى يدعو رسل الى اتخاذ موقف سلبى بازائها . يقل رسل : « خذ مثلا مسألة الخلود لأفراد الانسان ، فربما اعتقدت فيه على أساس دينى ، فتكون عقيدتك عندئذ خارجه عن نطاق الفلسفة ، لأنها عقيدة مستندة الى ما جاء به الوحى ، أو قد تعتقد فيه على أساس ما قد كشف عنه البحث فى العلم الطبيعى ، وعندئذ تكون العقيدة مستندة الى العلم لا الى الفلسفة . وقد كان يجوز للانسان فيما مضى أن يعتقد فيه على أساس فلسفى ، حين كان يقال ان الروح عنصر بسيط غير مركب ، والعنصر لا يفنى ولا سبيل الى فنائه أو تحلله . هذا برهان تصادفه عند فلاسفة كثيرين ، تراه ظاهرا حينا ومتخفيا حينا ، لكن فكرة العنصر أو الجوهر الذى يظل ثابتا ودائما ثم تطرأ عليه حالات من التغير تجىء وتذهب ، لم تعد تتسق اليوم مع ما يقوله العلم ، اذ العلم اليوم يقول بذرات مؤلفة من الكترونات وبروتونات متحركة متغيرة ولا يقول بعناصر ثابته دائمة ... ومعنى ذلك أن مسألة الخلود قد خرجت من نطاق من الفلسفة ، وأصبح أمرها مدكولا الى العلم أو الى الدين الموحى به . » (١١)

بيد أن رفض رسل لبعض العقائد الدينية لا يعنى - فى رأينا - أنه قد بقى « لا أدريا » agnostic (كما توهم هو نفسه فى فترة ما من فترات تطوره الروحى) ، أو أنه قد نجح فى الاستغناء نهائيا عن كل « ايمان » (كما وقع فى ظن بعض المهتمين بدراسة فلسفته) . والحق أن بعض أصداء الايمان المسيحى قد ترددت فى تفكير رسل ، على الرغم من اعترافه الصريح بأنه لم يكن فى يوم من الأيام « مسيحيا » وقد روى لنا رسل نفسه أن والده - وكان من دعاة الفكر الحر - قد طلب فى وصيته أن يتلقى ابنه تربية حرة خاليه تماما من كل خرافة دينية ، ولكن المجلس الحسبى عين له أوصياء قاموا بتربيته على الايمان المسيحى (١٢) . والظاهر أن هذه التربية المسيحية قد تركت أثرها فى نفس رسل ، حتى بعد كفرة بكل ايمان ، ورفضه لشتى العقائد الدينية ، بدليل أننا نجده ينادى فى مقاله « عبادة انسان حر » بالكثير من القيم الدينية والروحية . ولعل هذا ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله : « لقد ظل رسل ينظر الى الميتافيزيقا والعلم الالهى نظرة جدية ، لأنه بقى مقتنعا بأن ثمة شيئا يمكن أن نطلق عليه اسم الحقيقة الميتافيزيقية أو اللاهوتية الموضوعية . وليس الحاده المعروف (مثلا) سوى مجرد

(١٠) B. Russell : « In Praise of Idleness », Ch. XIII, 1962, pp. 136-138.

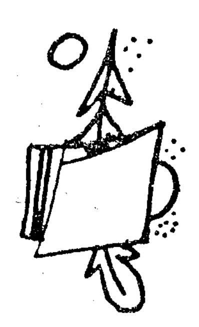
(١١) رسل « الفلسفة بنظرة علمية » ، ترجمة : د. زكى نجيب محمود ، ١٩٦٠ ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(١٢) B. Russell : « Let the People Think », London, 1943, Watts, p. 25.

فرض علمى موضوعى عن علم الواقع المستقل . وفضلا عن ذلك فان رسل لم يكن يعترض على العاطفه الدينية ، طالما بقيت هذه العاطفة مستقلة لا تتدخل فى عملية البحث عن الحقيقة العلمية والفلسفية ، وطالما ظلت غير ممتزجة بالعقائد اللاهوتية التى قد تضطرنا الى الايمان بما هو غير حقيقى . والواقع أن مقالة رسل المؤثرة : « عبادة انسان حر » : A Free Man's Worship انما هى شاهد على أحاسيسه الدينية العميقة (بما فى ذلك أحاسيس التواضع والتقوى) نحو العالم الطبيعى ، فضلا عن أننا نجد فى كتبه الأخرى العديد من الفقرات التى تكشف عن تقديس شبه دينى للحقيقة ولبعض المثل العليا كالمحبة أو الأخوة الانسانيه والسلام . » (١٣)

ولسنا ندرى - على وجه التحديد - ما هو الأساس الفلسفى الذى استند اليه رسل فى ايمانه بالقيم ، واعلائه من شأن بعض المثل العليا ، ولكن الذى نعلمه أن رسل قد أقام هوة غير معبورة بين « عالم الطبيعة » و « عالم القيم » فى الوقت الذى نراه يؤسس فيه ايمانه الروحى على دعامة من « المثالية الاخلاقية » . وعلى الرغم من أن رسل نفسه كان يرفض كل نزعة برجماتية تجعل من « الحقيقة » صورة من صور « ارادة الاعتقاد » ، أو تربط « الفلسفة » بضرب من « المزاج الشخصى » ، الا أننا لا نجد فى كل الحقائق الروحية التى تضمنها ايمان الفيلسوف الانجليزى الكبير سوى « مسلمات » شخصية تتفق مع مزاج مفكر حر فقد ايمانه بالدين ، ولكن بقى تفكيره مشوبا بذلك الحنين الخفى الى الدين ! ومن هنا فان رسل « غير المؤمن » قد بقى هو رسل « المؤمن » بقيم كالمحبة ، والمعرفة ، والجمال ، والسلم ، والتعاون ، والمشاركة ، والتسامح .. الخ . وهكذا قدم لنا رسل دليلا جديدا على أن « عصر التحليل » لا يمكن أن يتحرر تماما من كل أثر من آثار « عصر الايمان » ، اللهم الا اذا قدر للفيلسوف المعاصر أن يحيا فى فراغ عقلى تام !

زكريا ابراهيم



---

(١٣) A. Aiken : « Philosophy in Twentieth Century », N.Y., 1962, Random House, Vol. II, Introduction, p. 481.

برتراند رسل

نص

الفيلسوف الإنساني

د . عزمي إسلام

الحديث عن قمة كبيرة من قمم التفكير الانساني مثل برتراند رسل امر بالغ الصعوبة ، فليس من اليسير تقديم الجوانب المختلفة والمتنوعة لهذا الفيلسوف الكبير في صفحات قليلة . كما انه ليس من اليسير كذلك تقديم نبذة ـ ولو قصيرة ـ حياة ذلك الفيلسوف العظيم وقد قاربت المائة عام . ولذا فقد يحسن بنا ان نكتفي بذكر أهم العلامات البارزة على درب حياته الطويلة التي لخصها رسل نفسه عام ١٩٥٠ في النعي الذي كتبه لنفسه يقول فيه : (في شبابه أنجز أبحاثا هامة تتصل بالمنطق الرياضي ونال أعلى الدرجات العلمية في ١٨٩٥ . وأثناء الحرب الكبرى (ويقصد الحرب العالمية الأولى) نادى بوقف القتال ... وأثار موقفه حفيظة البعض وهو الامر الذي جعل « كلية ترينيتي » Trinity تستغني عن خدماته العلمية وتحرمه من كرسي الأستاذية . وفي سنة ١٩١٨ قضى بضعة شهور في السجن . وفي عام ١٩٢٠ زار روسيا زيارة قصيرة ولكن انطباعاته هناك لم تكن سارة . ثم قضى في الصين زيارة أطول . وفي السنوات التي تلت ذلك ، نادى بالاشتراكية المعتدلة وباصلاح التعليم ، كما طالب باتباع أخلاقيات أقل صرامة فيما يتعلق بالزواج والحب . وفي الحرب الثانية لم يشترك بأي



نشاط سياسى لأنه فر ليعيش فى بلد محايد ٠٠) الا اننا نستطيع أن نضيف الى ما كتبه رسل بعض العلامات التالية : فقد ولد برتراند رسل فى ١٨ من مايو عام ١٨٧٢ بانجلترا ، وكفله جده « لورد جون رسل » ولما يتجاوز الرابعة من عمره بعد أن ماتت والدته « ليدى امبرلى » عام ١٨٧٤ ومات والده « لورد امبرلى» عام ١٨٧٦ ٠ ولقد تلقى رسل تعليمه بمنزل الاسرة حتى التحق عام ١٨٩٠ بجامعة كمبردج التى تخرج فيها عام ١٨٩٤ ، ثم عين ملحقا بالسفارة الانجليزية فى باريس ،وتزوج لأول مرة (وقد تزوج بعد ذلك ثلاث مرات ،آخرها عام ١٩٥٢ وهو فى الثمانين من عمره) ، ولكنه لم يستمر فى العمل الديبلوماسى طويلا وعاد الى جامعة كمبردج للتدريس بها ٠ ولقد زار رسل كثيرا من البلدان مثل المانيا عام ١٨٩٥ ،والولايات المتحدة الامريكية عام ١٨٩٦ ، وكذا عام ١٩٣٨ والاتحاد السوفيتى عام ١٩٢٠ ، والصين واليابان عام ١٩٢١ ٠ وتنازل برتراند رسل وهو فى السابعة والعشرين من عمره (أى عام ١٨٩٩) عن كل ما ورثه من ثروة تزيد عن المليون جنيه استرلينى الى جمعيات البحث العلمى والدراسات الاشتراكية ٠ كما منح جائزة نوبل للسلام عام ١٩٥٠ ، ونال وسام بيرس الفضى من أجل الدعوة للسلام عام ١٩٥٥ ٠ كما أنشأ مؤسسة السلام العالمى عام ١٩٦٣ ، وكون محكمة لمحاكمة مجرمى حرب فيتنام عام ١٩٦٦ ، عقدت أول دورة لها فى السويد عام ١٩٧٠ ، وتوفى يوم ٢ فبراير عام ١٩٧٠ ٠

وكما أوجزنا حياة رسل فى هذه السطور القليلة يمكننا أن نوجز بصفة عامة موقفة الفلسفى فى السطور التالية :

ـ وهو فيلسوف تجريبى ، يعتقد ان المعرفة توجد وجودا مستقلا ومنفصلا عن الذات المدركة بمعنى ان وجودها لا يكون متوقفا على وجودالذات التى تدركها ولا مشروطا بها ٠

ـ وهو فيلسوف تجريبى ، يعتقد ان المعرفة الانسانية اذا ما حللناها ، انما ترتد فى نهاية التحليل الى مجموعة من الانطباعات الحسية أو الادراكات البسيطة التى تتعلق بما هو موجود فى الواقع التجريبى ٠

ـ وهو فيلسوف تحليلى يؤمن بالتحليل منهجا يتبع فى الفلسفة بغرض توضيح مشكلاتها (وقد طبق رسل منهجه هذا على عدة موضوعات : كالعالم والفكر واللغة ، فضلا عن الرياضيات) ٠

ـ وهو ليس بالمفكر الذى يعيش فى برج عاجى منفصل عن الحياة ومشكلاتها ، بل يحاول الاسهام قدر طاقته فى القاء الضوء على هذه المشكلات ، ويبذل الجهد الكبير ـ فكريا وعمليا ـ فى سبيل تحقيق ذلك ٠

ـ وهو كما لا يفصل بين الفلسفة والحياة ، لا يفصل كذلك بين الفلسفة والعلم ، بل يجمع بينهما فى فلسفة علمية جديدة ٠ وقد حاول ذلك من زاويتين : من حيث تطبيق المنهج العلمى على مجال البحث الفلسفى ، وذلك يتمثل بصفة خاصة فى كتابه « الفلسفة بنظرة علمية » ٠ وكذا من حيث محاولة الافادة من نتائج العلم وتطويعها لرحابة التفكير الفلسفى ، وذلك يتمثل فى عدة نظريات عنده مثل « الذرية المنطقية » ، «والهيولى المحايدة » وغير ذلك ٠

ـ وهو فيلسوف متطور ، ولعل طول حياته أتاح له أن يطور فكره فى أكثر من مجال : فهو على سبيل المثال بدأ فى الفلسفة تجريبيا ، ثم تحول الى الاتجاه المثالى ، ثم انتهى الى الاتجاه التجريبى الواقعى التحليلى ٠

ـ وهو فيلسوف متعدد الاهتمامات ، التى برز فى كل منها كالفلسفة والعلم ٠ وفلسفة العلم والرياضة والمنطق والاخلاق التربية والاجتماع والسياسة وغيرها ، حتى ليمكن القول ـ بدون ان نتجاوز الحقيقة ـ انه فيلسوف العصر بكل ما فيه من علم وأخلاق وسياسة ٠

ولعلنا لا نكد نجد مفكرا معاصرا ذاعت أفكاره وعرفت مبادؤه ومواقفه على النحو الذى ذاعت عليه أفكار برتراند رسل ، وعرفت مبادؤه ، واشتهرت مواقفه ٠ وشهرة رسل لم تكن مقصورة على حدود وطنه انجلترا ، بل تجاوزته الى خارج حدود هذا الوطن ٠ وليس أدل على ذلك من حزن الآلاف الذين عرفوا عنه ، أو اطلعوا على كتاباته . أو سمعوا عن مواقفه فى مختلف أنحاء العالم ،من أقصى الشرق فى فيتنام الى أقصى الغرب فى مجتمع الملونين بأمريكا ٠ وليس أدل على ذلك من وقوف رئيس مجلس الأمة فى الجمهورية العربية المتحدة ورئيس وفدها فى المؤتمر الدولى للبرلمانيين المنعقد بالقاهرة ، يوم ٣ فبراير ينعى الى المؤتمرين وفاة رسل بقوله (اننى باسم هذا المؤتمر أعبر عن حزننا العميق لوفاة مفكر ضخم خسرت الانسانية بوفاته وجها من الوجوه التى لا تتكرر على مدى سنين طويلة ٠ واننى باسم شعب الجمهورية العربية المتحدة ومجلس الامة ، أود أن أعبر عن حزننا لوفاة رسل العظيم الذى كان من أول كلمة كتبها فى تاريخه الفكرى يتخذ صف الانسان ، « جريدة الاهرام بتاريخ ٤/٢/١٩٧٠ » ٠

وكما لم تكن أفكار رسل محدودة بحدود وطنه فهى كذلك لم تكن معروفة فقط لدى فئة محدودة من المتخصصين فى مختلف الميادين التى أسهم فيها رسل بنصيب وافر (كالرياضة والمنطق) ولامقصورة على فئةالمثقفين الذين يهتمون بمشكلات أو موضوعات أدلى فيها رسل بدلوه ، وتناولها أحيانا بطريقة لا تخلو من طرافة (كالزواج والسعادة والتربية) ، انما تعدت كل هذه الفئات الى الانسان العادى الذى آثر رسل ان يقف الى جانبه مدافعا عن حريته ضد كل طغيان أو سيطرة أو استغلال أو ارهاب أو استعمار ٠ لقد انحاز رسل الى صف الانسان مدافعا عن حقه فى الحياة ، بغض النظر عن لونه أو انتمائه الى دين معين او جنسية معينة وحقه فى أن يتحرر من الخوف ومن الاضطهاد ، حقه فى الحرية ، حريته فى أن يحيا فى أمن وسلام فى أكثر من بقعة من بقاع الارض فى فيتنام ، فى لاوس ، فى برلين ، فى فلسطين ومنطقة الشرق الأوسط٠وباختصار حريةالانسان فى اختيار الحق وقبوله ، ورفض الباطل ومقاومته والتنديد به وفضحه٠ ولقد كانت الدعوة الىالحرية هى المحور الاساسى والخط العريض فى تفكير رسل طوال حياته ٠ وهى عنده لم تكن دعوة نظرية يرددها من حين لآخر فى مقالاته أو رسائلهالمتعددة بل كانت دعوة عملية كافح من أجل تحقيقها ،ولقد كان رسل من قلائل المفكرين الذين عاشواأفكارهم بشجاعة وقوة واقتدار على الرغم من الصعوبات التى واجهها فى سبيل ذلك ٠ وممارسة الحرية عند رسل لا تكتفى بمجرد اتخاذ الموقف الشجاع بالقبول أو بالرفض ، فى القول بـ « نعم » او القول بـ « لا » ، بل هى عنده دفاع عن هذا الرفض أو القبول ، طالما ان أحد البديلين فيه دفاع عن الانسان ٠ ولقد عبر رسل عن هذا المعنى فى أكثر من موقف ، وما أكثر المواقف التى قال فيها «لا» بشجاعة واصرار ، أو على حد تعبيره (ان أقول « لا » ، فى قلب الحياة ، فى لب المشكلة ، فى قلب القضية) ٠ فقد قال « لا » عام ١٩١٦ بعد قيام الحرب العالمية الأولى وانصرف الىمناهضتها بكتابات يندد فيها بالعدوان وبالحرب كحل لمشكلات العالم معتبرا اياها حربا بين مجانين سلطة وعباد مال وتجار حرب وقتل لا يتحمل ضريبتها فى النهاية الا الانسان ٠ كما كتب مقالا فى اخرعام ١٩١٧ يهاجم فيه نظام التجنيد الاجبارى فى انجلترا فى ذلك الوقت ، كما نادى فى أوائل

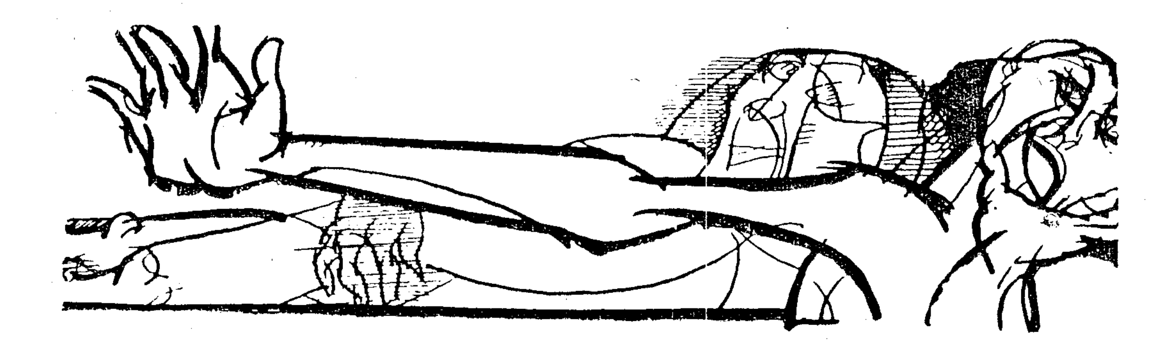
عام ١٩١٨ بعصيان أوامر الحرب فى عدة مقالات حكم عليه بسببها بغرامة مالية قدرها مائة جنيه رفض أن يدفعها ، وبالسجن لمدة ستة شهور . كما قال « لا » ضد سباق التسلح النووى المجنون فى العالم ، وقال «لا» ضد العدوان على الكونجو، وعلى الجنوب العربى ، وعلى فيتنام . وقال « لا » ضد العدوان الاستعمارى الصهيونى على الشعوب العربية ولم تكن«لا» التى يقولها مجرد صيحة يرددها وتختفى أصداؤها بعد ذلك، بل كان دائما يقولها بالعمل فطالما قاد المظاهرات من أجل التعبير عن رفض الحرب والعدوان . كما مزق بطاقة عضويته فى حزب العمال البريطانى احتجاجا على تخاذل حكومة العمال أمام حرب الابادة التى تشنهـا القوات الاستعمارية الامريكية فى فيتنام . كما آل رسل على نفسه أن يقوم بفضح فظائع الاستعمار الامريكى فى فيتنام والتنديد به وكون لهذا فى مايو ١٩٦٦ محكمة دولية لمحاكمة مجرمى حرب فيتنام ، وعلى رأسهم جونسون الرئيس الامريكى السابق ، باعتباره المسـئول الاول عن ارتكاب جرائم هذه الحرب ، وعقدت المحكمة دورتها الاولى فى استكهلم عاصمة السويد فى الفترة ما بين ٢ ، ١٠ من مايو ١٩٦٧ . وأدانت الولايات المتحدة لعدوانها على شعب فيتنام واجباره بالقوة على غير ما يريد ، واستخدامها القنابل المحرمة دوليـا (كالنابالم وغيرها) ، فضلا عن عدوانها على المدنيين بضرب الاهداف غير العسكرية مما يخالف الاتفاقات الدولية ، وميثاق الامم المتحدة . وكما رفض رسل العدوان الامريكى على شعب فيتنام ، فقد رفض كذلك العدوان الانجليزى على شعب الجنوب العربى والعدوان الاسرائيلى على شعب فلسطين وعلى الدول العربية عام ١٩٦٧ ، وأوفد فى يونيو من نفس العام بعثة من مؤسسة السلام للتحقيق فى جرائم اسرائيل زارت كلا من مصر وسـوريا والاردن وأدانت العدوان الاسرائيلى حتى لقد أصبح تقرير تلك البعثة ، وثيقة عالمية دامغة للحركة الصهيونية العالمية المتمركزة فى اسرائيل، وللدول الاستعمارية التى تساندها وتعززها . ولعل آخر كلمة قالها رسل قبل أن يموت كانت هى « لا » ، فى رسالته الرائعة التى أرسل بها قبل وفاته بيوم واحد الى أعضاء المؤتمر الدولى للبرلمانيين بالقاهرة ، يرفض فيها بكل شدة واصرار العدوان الاسرائيلى المتكرر على الشعوب العربية ، ويفضحه ويندد به ، فيقول (لقد ظلت اسرائيل طوال عشرين عامـا تفرض وجودها بالقوة المسلحة وتتوسع فى هذا الوجود وبعد كل توسع تطلب المفاوضات .. لذلك لا بد من ادانة العدوان الاسرائيلى ، لا لأنه ليس من حق دولة أن تضم لأراضيها أراض دولة أخرى فقط، بل كذلك لأن كل توسع هـو كشف لمزيد من العدوان الذى لا يمكن للعالم أن يسمح به) .

ومما هو جدير بالذكر ان موقف رسـل فى رفضه للاستعمار والعدوان ، لم يكن رفضـا سلبيا ، بل تمثل فى تأييد حق من وقع عليهم العدوان فى رد هذا العدوان ، ومن يعـانون من الاضطهاد والاستعمار فى التحرر من ربقة هـذا الاستعمار . فهو مع رفضه للعدوان الامريكى بفيتنام ، يؤيد كفاح شعب فيتنام فى التحـرر من الاستعمار . وهو كما يدين العدوان الاسرائيلى على شعب فلسطين والشعوب العربية ، يؤيد كفاح الشعب الفلسطينى والشعب العربى فى ازالة آثار العدوان ، وانسحاب القوات الاسرائيلية المعتدية وهذا ما يظهر بوضوح فى رسالته سالفة الذكر التى يقول فيها لوفود برلمانات أكثر من خمسين دولة : نعم ، اننى مع كفاح الشعب الفلسطينى والشعب العربى . ولنستمع اليه يقول فى رسالته: (ان مأساة شعب فلسطين هى ان بلادهم أعطيت من دولة أجنبية (هى انجلترا) الى شعب آخـر لخلق دولة جديدة . وكانت النتيجة هى أن آلافا من الابرياء أصبحوا بلا مأوى . فالى متى سـوف يقبل العالم هذا الوضع من القسوة المقصودة ؟ انه لمن الواضح ان اللاجئين لهم كل الحق فى العودة الى أراضيهم التى طردوا منها وان انكار هذا هو صميم الازمة والنزاع الحالى . وليس هناك شعب فى العالم يقبل أن يطرد من بلاده ، فكيف نطالب شعب فلسطين أن يقبل وضعا يرفضه أى شعب أو أى فرد ؟ .. ان أول خطوة تتطلبها العدالة من أجل تسوية أزمة الشرق الاوسط ، هى انسحـاب اسرائيل من الأراضى التى احتلتها عام ١٩٦٧) .

هذا هو برتراند رسل السياسى الانسان ، وهذا هو الجانب الذى اشتهر به وطير صيته بين الناس لكنه ليس فقط الجانب الوحيد فى فكره وحياته، بل هناك جوانب أخرى لا تقل فى قيمتهـا عن الجانب السياسى ، جعلت لرسل أهميـة بارزة ومكانة كبيرة بين المثقفين والمتخصصين ، وتتمثل فى اهتمامات أخرى متعددة ومتنوعة ، موضحين بالنسبة لكل موضوع أهم — وليس كل — كتاباته ودراساته المتعلقة بذلك الموضوع وذلك على النحو الآتى : —

الرياضيات : وأهم دراساته فى هذا الصدد هى: كتاب « أصول الرياضيات »
Principles of Mathematics
الذى انتهى رسل من كتابته عام ١٩٠٠ وظهر

مكتبتنا العربية



عام ١٩٠٣ (ولهذا الكتاب ترجمة عربية ظهرت فى أربعة أجزاء) ، وكتاب « المبادىء الرياضية » Principia Mathematica الذى اشترك في تأليفه مع الفرد نورث هوايتهد وظهر في ثلاثة أجزاء أولها عام ١٩١٠ وثانيها عام ١٩١٢ ثالثها عام ١٩١٣ ، وكتاب « مقدمة للفلسفة الرياضية» عام ١٩١٩ (لهذا الكتاب ترجمة عربية) . هذا فضلا عن البحث الذى حصل به على درجة الزمالة من كمبردج بعنوان « مقال فى أسس الهندسة » عام ١٨٩٧ .

المنطق : وخاصة المنطق الرياضى (او الرمزى) وتتلخص أهم دراساته فى هذه الصدد فى كتابيه « أصول الرياضيات » ، « المبادىء الرياضية » ، وكتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » (Our Knowledge of External World) (عام ١٩١٤) ، وكتابه « التصوف والمنطق » Mysticism and Logic (عام ١٩١٨)وكتابه « بحث فى المعنى والصدق » An Inquiry into Meaning and Truth » (عام ١٩٤٠) ، فضلا عن المقدمة التى قدم بها للترجمة الانجليزية لكتاب فتجنشتين « رسالة منطقية فلسفية » (عام ١٩٢٢) (ولهذه المقدمة ، وكذا لرسالة فنجنشتين ترجمة عربية) وكذا كتابه « المنطق والمعرفة » Logic and Knowledge (١٩٥١) ، وأيضا مجموعة دراساته عن «الذرية المنطقية » Logical atomism (١٩٢٤) .

العلم وفلسفته : وأهم دراساته فىهذا الصدد : كتابه « تحليل العقل » The Analysis of Mind (عام ١٩٢١) ،وكتابه « الف باء الذرات» ABC of Atoms (عام ١٩٢٣) ، وكتابه « الف باء النسبية » ABC of Relativity (عام ١٩٢٥) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) ، وكذا دراساته عن المنهج العلمى فى الفلسفة Scientific Method in Philosophy (عام ١٩١٤) ، وكتابه « ايكاروس أو مستقبل العلم » « Icarus or the Future of Science » (عام ١٩٢٤) وكتاب « تحليل المادة » The Analysis of Matter (عام ١٩٢٧) وكتاب « موجز تخطيطى للفلسفة » Outline of Philosophy (عام ١٩٢٧) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية بعنوان « الفلسفة بنظرة علمية ») وكتاب « النظرة العلمية » Scientific Out Look (عام ١٩٣١) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) .

الاجتماع والتربية : وتتلخص أهم دراساته فى هذا الصدد فى :مبادىء اعادة البناء الاجتماعى» « Principles of Social Reconstruction » (عام ١٩١٦)، وكتاب « الزواج والاخلاق » Marriage and Morals (عام ١٩٢٩) ، (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) وكتاب « القوة : تحليل اجتماعى جديد » Power : A New Social Analysis (عام ١٩٣٨) ، (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) ، وكتاب « أثرالعلم فى المجتمع» The Impact of Science on Society (عام ١٩٥١) .

بالاضافة الى دراساته التربوية مثل : «فى التربية خاصة فى الطفولة المبكرة « On Education, in Early Childhood » (عام ١٩٢٦) ، وكتاب التربية والنظام الاجتماعى » (عام ١٩٣٢) وقد ظهر هذا الكتاب فى الطبعة الامريكية بعنوان « التربية والعالم الحديث » « Education and the Modern World »

السياسة : وتتلخص أهم دراساته فى هذا الصدد فى : « الديموقراطية الاشتراكية الالمانية» German Social Democracy عام ١٨٩٦) ، « الحرب وليدة الخوف » War the Offspring of Fear

(عام ١٩١٥) ، « والمثل العليا فى السياسة » (عام ١٩١٧) ، « دروب الحرية » Roads to Freedom (عام ١٩١٨) ، «البلشفية نظرية وتطبيقا » «The Practice and Theory of Bolshevism» (عام ١٩٢١) « الحرية والنظام » Freedom and Organization (عام ١٩٣٤) ، « أى الطرق يؤدى الى السلام » Which Way to Peace (عام ١٩٢٦) ، وغير ذلك .

الفلسفة : وتتلخص أهم دراساته فى هذا الصدد فى : « عرض نقدى لفلسفة ليبنتز » « A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz » (عام ١٩٠٠) « مقالات فلسفية » Philosophical Essays (عام ١٩٠١) ، « مشكلات الفلسفة » The Problems of Philosophy (١٩١٢) ، (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) ، « معرفتنا بالعالم الخارجي » (عام ١٩١٤) ، « فلسفة برجسون » The Philosophy of Bergson (عام ١٩٤٤) ، « مقالات فى التشكك » Sceptical Essays (عام ١٩٢٨) « تاريخ الفلسفة الغربية » « A History of Western Philosophy » (عام ١٩٤٥) ، (ولهذا الكتاب ترجمة عربية)، « المعرفة البشرية » Human Knowledge (عام ١٩٤٨) وغير ذلك

هذا فضلا عما كتبه رسل عن نفسه وعن تطوره الفكرى ، وعن مدى تأثره بغيره من الفلاسفة والمفكرين مثل : « تطورى الفكرى » My Mental Development (عام ١٩٣٤) ، « فلسفتى كيف تطورت » My Philosophical Development (عام ١٩٥٩) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) ، « برتراندرسل يترجم أفكاره » « Bertrand Russell speaks his Mind » (عام ١٩٦٠) ، « السيرة الذاتية » Autobiography (عام ١٩٦٧) وغير ذلك .

هذا وسنكتف فى هذا المقال بذكر أهم الخطوط العريضة فى فكر رسل ازاء موضوعات ثلاثة رئيسية عنده ـ هى الفلسفة والرياضة والمنطق ـ وذلك من خلال عرض مبسط لمنحنى تطوره الفكرى وذلك على النحو الآتى :

ـ بدأ اهتمام رسل بالرياضيات منذ سن الحادية عشرة ، الا أن اهتمامه بالفلسفة سرعان ما واكب اهتمامه بالرياضة ، حتى لقد نصحه جيمس وارد Ward فى كمبردج بألا يقرأ فى الفلسفة أكثر مما قرأ الا بعد الانتهاء من دراسة الرياضة . لكن رسل لم يكن مقتنعا فى الجامعة بالطريقة التى كانت تدرس بها الرياضيات ،والتى وصفها بأنها (رديئة كل الرداءة) ، ولا بالحقائق الرياضية أو البراهين المتعلقة بها ، الامر الذى جعله ينفر منها نفورا شديدا ، وانتهى به ـ بعد حصوله على درجته العلمية بها ، كمبردج في الرياضيات ـ الى التفكير في أن يترك هذا العلم نهائيا وينصرف الى الفلسفة لعله يجد فيها عزاء لطموحه الفكرى ، ولقد عبر رسل عن هذا الموقف بقوله انه أصبح يعتقد (ان الرياضة علم منفر ، وحينما أكملت دراستى لنيل درجة « التربيوس » Tripos بعت كل ما كنت أمتلك من كتب رياضية،وعاهدت نفسى الا أطلع مطلقا على كتاب رياضى من جديد. وهكذا انغمست فى السنة الرابعة « من دراستى فى كمبردج » فى عالم الفلسفة بفرحة صادرة من أعماق قلبى) . « فلسفتى كيف تطورت ،صفحة ٣٩ من الترجمة العربية » .

ـ **الا** ان هذا النفور لم يدم طويلا ، اذ سرعان ما عاد رسل بعد عام أو أكثر الى دراسة الرياضيات

لكنه تناولها من زاوية أخرى ، هى زاوية الأسس أو المبادىء التي تقوم عليها ، وكانت هذه أول محاولة عند رسل لدراسة فلسفة الرياضة ،وان جاءت مقصورة على فرع واحد من فروع الرياضيات وهو الهندسة . ويعبر رسل عن ذلك بقوله (ولقد اخترت « أسس الهندسة » موضوعا لبحثى للحصول على درجة الزمالة من كمبردج ،ووجهت فيها اهتماما خاصا الى أثر الهندسة اللااقليدية على نظرية كانط الترنسدنتالية) . وكان هذا الاتجاه منه الى فلسفة كانط مدخلا للفلسفة الهيجلية ، وهو يعبر عن هذا المعنى بقوله : (كانت نظريتى فى الهندسة كانطية على وجه الخصوص ، لكننى انغمسنمت بعد ذلك فى محاولات لتطبيق الديالكتيك الهيجلى) . « المرجع السابق ،صفحة ٤٢ » . ولعل هذا كان تعبيرا عن نوع الاتجاه الفلسفى الذى بدأ رسل ينحرف اليه وهو الاتجاه المثالى . فهو كان معجبا بالفلسفة التجريبية ، متأثرا بما قرأه لجون ستيوارت ميل ، الا ان تأثره فى كمبردج بكل من جيمس وارد (وهو كانطى الاتجاه) ، وستاوت Stout (وهو هيجلى النزعة) ،وكذا البالغ بماكتاجارت Mc Tagart الهيجلى المتطرف أدى برسل عام ١٨٩٤ الى أن يسلم نفسه تماما (لميتافيزيقا نصف كانطية ، ونصف هيجلية)

ـ الا ان هذا الأثر الكانطى ـ الهيجلى لم يلبث أن فقد سحره تدريجيا، الى أن أعلن رسل رفضه لهذا الاتجاه وثورته عليه . ويعبر رسل عن أسباب هذا الرفض فى « سيرته الذاتية » بقوله (لقد حدثت لى خلال عام ١٨٩٨ عدة أحداث ، جعلتنى انفض عن كانط وهيجل فى آن معا ، من ذلك انى قرأت كتاب هيجل « المنطق الاكبر » فكان رأيى فيه عندئذ ـ ولا يزال ـ ان كل ما قاله هيجل عن الرياضة كلام فارغ خرج من رأس مهوش .. كما رفضت كذلك الاسس المنطقية للمذهب الواحدى ، وكرهت النظرة الذاتية التى ينطوى عليها « الحس النقدى » فى فلسفة كانط) « برتراند رسل ، للدكتور زكى نجيب محمود ، صفحة ٢١ » . ولقد شاركه فى هذا الموقف ـ وان كان قد سبقه اليه بقليل ـ الفيلسوف التحليلى جورج مور G. Moore ، وهو فى هذا الصدد يقول : (كان ذلك فى أواخر عام ١٨٩٨ عندما تمردت أنا ومور على كانط وهيجل على السواء. فقد شق مور طريق الثورة ، أما أنا فقد تأثرت خطاه من بعده .. ومع اننا كنا متفقين « فى الثورة » الا اننى اعتقد اننا كنا نختلف بصدد ما كنا نهتم به أكبر الاهتمام فى فلسفتنا الجديدة . فقد كان مور ـ فيما أعتقد ـ معنيا أكبر العناية بدحض المثالية وتفنيدها ، بينما كان جل اهتمامى موجها الى دحض وتفنيد الواحدية) « فلسفتى كيف تطورت ، صفحة ٦١ » . ولقد ترتب على ذلك الرفض للاتجاه الهيجلى ان انتهى رسل الى عدة نتائج فلسفية ، ظل على اعتقاده فى صحتها منذ تلك الفترة ، وأصبحت ممثلة لابرز معالم تفكيره الفلسفى ، ويلخصها رسل فى قوله (بالرغم من اننى ـ منذ تلك الايام البعيدة ـ قد غيرت رأيى فى موضوعات شتى ، الا اننى لم أغير رأيى فى نقاط بدت لى حينذاك ـ كما تبدو لى الآن (أى عام ١٩٥٩) ـ فى غاية الاهمية . فأنا ما زلت متمسكا : بمبدأ العلاقات الخارجية ، وبفلسفة التعدد التى ترتبط بهذا المبدأ ، ولا زلت أرى ان الحقيقة المفردة يمكن أن تكون صادقة كل الصدق، ولا زلت أعتقد ان التحليل ليس تزييفا ، ولا زلت أعتقد أن أية قضية ـ باستثناء قضية تحصيل الحاصل ـ تكون صادقة بناء على مقارنتها بالواقع الذى تخبر عنه ، وان الوقائع (التى يتكون منها عالم الخبرة) مستقلة عن خبرتنا .. فى كل هذه الامور لم تتغير آرائى منذ تخليت عن تعاليم كانط وهيجل)) المرجع السابق ، صفحة ٧ » .

ـ أما مرحلة التحول الكبير فى فكر رسل ، وخاصة بالنسبة للرياضيات والمنطق ، فتبدأ بالتحديد منذ عام ١٩٠٠ حين اشترك آنذاك فى المؤتمر الدولى للفلسفة الذى عقد بباريس ،والتقى فيه بعالم الرياضة الايطالى بيانو G. Peano . ولم يكن قد عرفه من قبل أو قرأ له ، الا انه تأثر بدرجة كبيرة بما كان يبديه فى كل مناقشة يشترك فيها من دقة منطقية أكثر مما كان يبديه أى فيلسوف آخر . ويتلخص تأثره ببيانو فى تفرقته بين نوعين من العبارات أو القضايا : أ ـ عبارات تقوم على علاقة توضح انتماء فرد ما الى فئة أو نسبته اليها ، أى عبارات تتكلم عن موضوعات مفردة مثل «سقراط فان » ب ـ وأخرى تقوم على علاقة توضح انتماء فئة الى فئة أخرى أو نسبتها اليها ، أى عبارات تتكلم عن معانى كلية مثل « الانسان فان » ، على اعتبار ان العبارة الاولى قضية يمكن أو تكون صادقة أو كاذبة أما العبارة الثانية فهى وان بدت مشابهة للأولى ـ ولقد كان دعاة المنطق التقليدى يعتبرونهما متشابهتين منطقيا ، من حيث أن كلا منهما تتكون من موضوع ومحمول ـ الا انها تختلف عن العبارة الاولى فى انها لا تنصرف الى الحديث عن الواقع بشكل مباشر ، بقدر ما تتحدث عن العلاقة بين تصورين وارتباطهما على نحو ما ، بدون أن

يشترط لصدق هذه الرابطة وجود واقعي . وبالتالي يمكن اعتبارها بمثابة العبارة التى لا يكون الحكم فيها مطلقا ، بل مشروطا بشرط هو وجود أعضاء لفئة الموضوع الذى نتحدث عنه . ومن ثم فاننا نستطيع قراءة هذه العبارة الثانية « الانسان فان » أو « كل انسان فان » على النحو الآتى : « لو وجد أى فرد من أفراد فئة الانسان ، لكان متصفـا بصفة الفناء » ، فى حين أن العبارة الاولى تكلم عن شخص محدد هو سقراط ، وتصفه بتلك الصفة .

ولقد ترتب على هذا ان فرق رسل بين اللفظ الذى يستخدم فى مثل العبارات الاولى كاسم العلم الذى يشير الى شىء محدد بالذات ، وبين أسماء الفئة (أو الاسم الكلى) الذى لا يشير الى أفراد بعينها ، بقدر ما يشير الى صفات مشتركة بين أفراد ، فى حالة الوجود الفعلى لمثل هذه الافراد . وهذا ما يعبر عنه فى المنطق بالقول بأن الاسم فى العبارة الاولى يدل على مفرد معين جزئى فى حين ان فى العبارة الثانية انما يدل على فئة قد تكون وقد لا تكون ذات أعضاء . ومن ثم فليست هناك ضرورة تجعلنا نستدل على وجود الأشـياء الجزئية من مجرد استخدام أسماء الفئات . ولعل هذا هو السبب فى ان رسل ينتهى الى القول باننا لا نستطيع استنتاج وجود الاشياء أو الموجودات من اللغة أو بناء على استخدامها .

كما ترتب على هذه التفرقة عند بيانو بين علاقة الفرد بالفئة ، وعلاقة الفئة بالفئة ، أن فرق رسل بين العبارات التى تتكلم عن دخول عضو فى فئة ، والعبارات التى تتكلم عن دخول فئة فى فئة . ومن ثم فقد ميز بين مستوى الكلام فى كل حالة منهما عن الآخر ، وكان هذا بمثابة المدخل الذى دخل منه الى نظرية الانماط Theory of Types المنطقية التى ذكرها فى أكثر من كتاب ودراسة له ، وخاصة كتابه الكبير « المبادىء الرياضية » وتتلخص هذه النظرية فى أن نمط أو مسـتوى العبارات التى تتحدث عن وقائع أو جزئيات ، يختلف عن نمط أو مستوى العبارات التى تتحدث عن فئات ، بغض النظر عما اذا كانت هـذه الفئات ذات أعضاء أم لا . لأن العبارة الواحدة من المستوى أو النمط الثانى ، اذا ما حللناهـا ، وجدناها فى نهاية التحليل ترتد الى مجموعـة غير محدودة فى القضايا المفردة كلٌ منها تتناول عضوا واحدا من أعضاء الفئة لكى تخبر عنـه بالصفة التى توصف بها الفئة . ولعل هذا هـو السبب فى قول جوبلو Goblot بأن التصـور الكلى ان هو الا مجموعة غير متناهية أو محدودة من الاحكام التى يطلق كل منها على مفرد واحد من تلك التى يمكن أن تنتمى الى ذلك التصور . معنى هذا عند رسل ـ بشكل أكثر تبسيطا ـ ان مايقال عن مفرد جزئى ، يختلف فى ستواه أو نمطه ، عن مستوى ما يقال عن الفئة التى ينتمى اليها ذلك الفرد الجزئى . بل وأكثر من هذا ، فما يقـال عن فئة ما ، يختلف عما يقال عن فئة أعم وأشمل من الفئة الاولى ، اذ ان المستوى أو النمط مختلف

لكن ما ضرورة هذه التفرقة وما قيمتها عنـد رسل ؟ يرى رسل ان الخلط بين مستويات الكلام أو أنماط العبارات يترتب عليه الكثير من المشكلات فى الفلسفة والعلم ، وخاصة العلم الرياضى . ولقد ذكر رسل المشكلة التالية ، على سبيل المثـال ، وكيفية حلها فى ضوء نظرية الانماط . يقـول رسل : (لقد بدا لى ان الفئة تكون أحيانا ـ ولا تكون أحيانا أخرى عضوا لنفسها . فالفئة المكونة من ملاعق الشاى ـ مثلا ـ ليست ملعقة أخرى (من فئة الملاعق) لكن الفئة المكونة من الاشياء التى ليست ملاعق شاى ، هى شىء من الاشياء التى ليست ملاعق شاى . على أنه بدا لى ان هناك من الامثلة ما هو غير سالب : فالفئة المكونة من جميع الفئات ـ مثلا ـ هى بدورها فئة .. وسالت نفسى عما اذا كانت هذه الفئة عضوا لذاتها أم انها ليست كذلك . فاذا كانت عضوا لذاتها ، كان لابد أن تتصف بالخاصية التى تتحدد بها الفئة ، وهى انها لا يجوز أن تكون عضوا لذاتها . أما اذا لم تكن عضوا لذاتها فانها لا يجوز أن تتصف بالصفة التى تتصف بها الفئة ، واذن فهى لا بد وأن تكون عضوا لذاتها . وهذا يؤدى كل بديل الى نقيضه ، ومن ثم ينشأ التناقض) . « المرجع السابق ، صفحة ٩٠ » .

ولتوضيح ذلك نقول : هل فئة جميع الفئـات هى عضو فى الفئة نفسها أم لا ؟

أولا : اذا كان الجواب بالايجاب ـ أى كانت عضوا فى نفسها ـ أصبحت منتمية الى نفسها ، وبالتالى يصبح شأنها شأن بقية الفئات الاخرى الفرعية التى تنتمى اليها . ومن ثم تكون متصفة بنفس الصفات التى تتصف بها هذه الفئـات الفرعية . لكن كل فئة فرعية من الفئات التى تنتمى الى فئة الفئات ، تتصف بأنها ليست عضـوا فى نفسها . لذا فان فئة الفئات الفرعية ـ لا يمكن أن تكون عضوا فى ذاتها . وهذا تناقض اذ انها ستكون عضوا فى ذاتها وليست عضوا فى ذاتها . ويمكن

توضيح هذا التناقض باستخدام الرموز على النحو الآتى : لو كانت « أ » هى فئة الفئات ، او فئة مكونة من فئات ، وكانت «ب» ، « جـ » ، « د » فئات فرعية منتمية الى الفئة « أ » فاننا نضع التناقض كما يلى :

الفئة أ اما أن تكون عضوا فى ذاتها أو ألاتكون عضوا فى ذاتها • فاذا كانت عضوا فى ذاتهـا أصبح شأنها شأن الفئات المنتمية اليها وهى «ب» « جـ » ، « د » ومن ثم تتصف بنفس صفاتهـا •

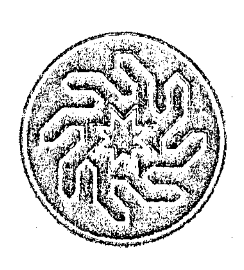
لكن كلا من ب ، جـ ، د تتصف بأنها ليست عضوا فى ذاتها • اذن أليست كذلك عضوا فى ذاتها لكننا افترضنا انها عضو فى ذاتها • فهى عضو فى ذاتها وهى ليست عضوا فى ذاتها وهذا تناقض •

ثانيا : أما اذا كان الجواب بالنفى ، أى اذا لم تكن فئة من الفئات عضوا فى ذاتها ، لكانت مختلفة عن الفئات الفرعية الى تنتمي اليها • ولما كانت كل فئة من هذه الفئات الفرعية تتصف بكونها ليست عضوا فى ذاتها ، كانت اذن فئة الفئات متصـفة بكونها عضوا فى ذاتها • وعلى ذلك فهى تكون عضوا فى ذاتها ، ولا تكون عضوا فى ذاتها وهذا تناقض • ويمكن التعبير عن هذا التناقض باستخدام الرمز على النحو الآتى : اذا لم تكن الفئة أ عضوا فى نفسها ، كانت مختلفة عن الفئات ب ، جـ ، د • ومن ثم تتصف بغير ما تتصف بغير ما تتصف هى به • لكن ب ، جـ ، د تتصف بأن كلا منها ليست عضوا فى ذاتها من أى عضو فى ذاتها • لكننـــا افترضنا انها ليست عضوا فى ذاتها • اذن فهى ليست عضوا فى ذاتها ، وهى عضو فى ذاتهـا وهذا تناقض •

يرى رسل ان مثل هذا التناقض انما يرجع الى اننا نتكلم عن مســتويين أو نمطين مختلفين من الفئات ، لكننا نخلط بينهما فنصف فئة الفئات بما نصف به الفئات المنتمية الى هذه الفئة • مع ان ما يصدق على مستوى ، لا يصدق على مستوى آخر ، والخلط بينهما يوقعنا فى كثير من التناقضات

ومما هو جدير بالذكر ان رسل قد استفاد من التحليل المنطقى سالف الذكر الذى طبقه فى نظرية الانماط ، فى تدعيم رفضه للفلســـفة الهيجيلية ، وهو يقول فى هذا الصدد (لا يمكن لفلسفة أن تظل غير مبالية بهذه المشكلات الا الفلسفة الهيجلية التى تحيا على التناقضات ،لأنها تلتقى بمشكلات من هذا القبيل فى كل ميدان) : « المرجع السابق ، صفحة ٩٣ » •

من المثال السابق ، يتضح كيف استطاع رسل أن يربط ببراعة ودقة بين ميدانين هامين من ميادين الفكر هما : المنطق والفلسفة • حقـا ان الربط بينهما ليس جديدا ، فطالما اعتبر الفلاسفة القدامى ان المنطق مدخل الى الفلسفة ، حتى ان بعـض المسلمين حينما أرادوا الانتهاء الى ان الاشـتغال بالمنطق كفر ــ وبالتالى فان « من تمنطق فقـد تزندق » ــ قالوا بحجتهم المعروفة من ان الفلسفة شر ، والمنطق مدخل الفلسفة ، ومن ثم فان مدخل الشر شر • كما ان هناك عددا كبيرا من الفلاسفة حاولوا جهدهم اقامة فلسفتهم أو ميتافيزيقاهم على أساس من المنطق ، بل حتى لقد ذهب بعضهم مثل هيجل الى الربط بينهما باعتبارهما شـيئـا واحدا • الا أن رسل لم يجمع بينهما لا على هـذا النحو أو ذاك ، بل على أساس ان معرفتنا بالمنطق الصحيح الدقيق تعتبر شيئا أساسيا لفهم الفلسفة ولتوضيح مشكلاتها وازالة تناقضاتها • والمنطق عنده هو الوسيلة التى توصلنا الى هذا ، فنحن باستخدام التحليل المنطقى اداة ننظر من خلالهـا الى مشكلات الفلسفة ، يتبين لنا أن أغلب هـذه المشكلات هى فى حقيقتها مشكلات زائفة •



هذا ويكاد يكون ميدان الرياضيات من أهم الميادين التى طبق فيها راسل منهجه التحليلى،ولقد جاءت نتائجه التى توصل اليها فى هذا الميدان تتويجا لجهد شاق استمر حوالى ثلاث عشرة سنة متصلة (فيما بين عامى ١٩٠٠ ، ١٩١٣) وهى الفترة التى أخرج فيها كتابيه «أصول الرياضيات» و « المبادىء الرياضية » ، وكذا فى سنوات متفرقة مثل عام ١٩١٩ الذى أخرج فيه كتابه « مقدمة للفلسفة الرياضية » ٠ وتتبدى هذه النتائج المثمرة فى مجالين على الاقل : ـ

أ ـ فهو كان قد أخذ على عاتقه استكمال الخطوات التى بدأها بيانو من قبل ، فقد استطاع بيانو أن يرد الرياضيات كلها الى علم الحساب ، واستطاع أن يرد علم الحساب الى عدد محدود من اللامعرفات هى على وجه التحديد : « الصفر » « العدد » ، « التالى » ٠ الا ان رسل بدأ يتساءل عن معنى العدد على النحو الذى فعله من قبل عالم الرياضيات الالمانى جوتلوب فريجة G. Frege واستطاع بتطبيقه منهج التحليل على فكرة العدد فى الحساب ، أن يرد العدد الى فكرة الفئة فى المنطق ٠ بهذا ترتد الرياضة كلها عند رسل الى المنطق ، لأننا حين حللنا أسسها الأولى استطعنا أن نتبين انها جميعا تنتمى الى مجال المنطق ٠ ويسمى رسل مثل هذا البحث الذى انصرف فيه الى تحليل المفاهيم الاولى للرياضيات باسم الفلسفة الرياضية ، أو فلسفة الرياضيات ٠

ب ـ كما انه طبق منهج التحليل المنطقى بالنسبة لكثير من مشكلات الرياضة فتبين له انها فى حقيقتها ليست مشكلات رياضية ، بقدر ما هى مشكلات منطقية ، وبالتالى يكون حل مثل هذه المشكلات عنده عن طريق اخضاعها للتحليل المنطقى ٠ وذلك مثل المشكلة التى أثارها عالم الرياضة الالمانى جورج كانتور G. Cantor والتى تتعلق بعدم وجود العدد الذى يكون هو أكبر الاعداد فى متسلسلة الاعداد الصحيحة ، ولا يكون هناك أكبر منه ، والتى استطاع رسل أن يوضحها بتحليلها بناء على فكرة الفئة فى المنطق، وكذا بناء على نظريته فى الانماط المنطقية سابقة الذكر ٠

ـ ولعل هذه الدقة فى تحليل المشكلات ـ فلسفية كانت أو رياضية ـ تحليلا منطقيا ، كانت تأكيدا لسمة أساسية من سمات فكر رسل ، لازمته منذ بداية تفكيره الفلسفى والعلمى تقريبا حتى نهاية حياته ، هى سمة التحليل والاهتمام به منهجا يحاول استخدامه فى أكثر من ميدان ٠ ورسل يعتبر من أكبر دعاة المنهج التحليلى بين المعاصرين ، وذلك لتطبيقه ذلك المنهج بالنسبة لكثير من مشكلات الفلسفة ، وخاصة ما يتعلق منها بالمعرفة ، وبالمجالات الثلاثة المترابطة عنده وهى : العالم الخارجى ، والفكر ، واللغة ٠

أولا : **تحليل العالم**،وكان من أوائل الموضوعات الفلسفية التى طبق عليها منهجه التحليلى ، بعد الفترة التى انصرف فيها الى الاهتمام بالرياضيات وبفلسفتها وبالمنطق الرياضى ، فأخرج عام ١٩١٤ كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » الذى انصرف فيه الى تحليل الادراك الحسى باعتباره وسيلة معرفتنا بهذا العالم ، ووضع رسل فى كتابه هذا التخطيط العام لتحليلاته المختلفة لكل من العالم والفكر واللغة ، ذلك التخطيط الذى أوضحه واستكمله بعد ذلك فى مختلف دراساته ٠ فهو يستكمل تحليله للعالم فى مجموعة مقالاته عن فلسفة الذرية المنطقية (وهى فى أصلها ثمان محاضرات القاها رسل فى جامعة لندن فى نهاية عام ١٩١٧ وبداية عام ١٩١٨) ٠ ثم يطور هذه الفكرة بناء على نتائج دراساته التى نشرها فى كتابيه « الف باء الذرات » ، « الف باء النسبية » ـ وجاء هذا التطوير فى كتابيه « تحليل المادة » ، « الفلسفة بنظرة علمية » ٠

وتتلخص فكرة رسل عن تحليل العالم الخارجى ، فى رده اياه الى وحدات صغيرة هى الوقائع • وهى عنده ليست بالاشياء الجزئية ، بل انها تتركب من الاشياء وصفاتها وعلاقاتها • فاذا قلت « هذا أبيض » ، فاننى أتكلم عن واقعة لا عن شىء ، لأننى أتكلم عن شىء متصف بصفة معينة • واذا قلت « هذا بجانب ذاك » فاننى أتكلم عن واقعة تشير الى شيئين ارتبطا بعلاقة ما الا أن تحليل رسل لا يقف عن هذا الحد • اذ ان الأشياء نفسها ليست بسيطة ، بل هى مركبة يمكن أن تنحل الى سلسلة من الحادثات (أو الحوادث Events) كل واحدة منها (تستغرق فترة زمنية صغيرة محدودة ، وتشغل حيزا مكانيا صغيرا محدودا كذلك ، أو ان شئت فقل انها شىء يشغل حيزا محدودا من الزمان ـ المكان ، كما هو الرأى عند نظرية النسبية •) • وهكذا يستحيل الجسم المادى عنده الى خط أو سلسلة من حادثات معينة (زمانية ـ مكانية) ، أو هو تاريخ ممتد لا يمكن فهم وجوده الا على ضوء هذا الامتداد الزمنى المتغير لحظة بعد أخرى • وهكذا أيضا يفقد الشىء المادى شيئيته ويصبح مجموعة من حادثات هى جملة مظاهرة ، أو جملة معطياته الحسية ، بدون ان نحتاج بعد ذلك الى القول بوجود الجوهر المادى الذى كانت تذهب اليه الفلسفات التقليدية لتفسير العالم وما فيه من أشياء أو موضوعات مادية •

ثانيا : **تحليل الفكر** (العقل) ويعتبر تحليل الفكر عند رسل مكملا لتحليله العالم ، بل وضرورى لمعرفتنا به • وقد عبر رسل عن تحليله للفكر فى أكثر من كتاب له ودراسة ، أهمها كتابه « **تحليل العقل** » ، وكذا الطبعة الثانية من كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » (عام ١٩٢٨) • وتتلخص نظريته فى هذا الصدد فى القول بأن العقل اذا ما حللناه ، نجده يرتد الى مجموعة من الاحساسات Sensations (أو هى حالات الادراك الحسى) ، فى مقابل الاحساسات (أو المعطيات الحسية) او الحادثات التى تتألف منها الاشياء فهذه الادراكات الحسية أو « الاحساسات » التى يتكون منها فكرنا ، هى فى حقيقتها حادثات نتجت عن تأثير المعطيات الحسية أو الحادثات الخارجية فى أعصاب الحس عند الانسان ، وانتقال التأثير الى المخ ، وبالتالى قيام حالة ادراكية هى فى ذاتها حادثة تناظر الحادثة أو المعطى الحسى الخارجى • وهكذا ترتد جميع العمليات الادراكية (وأهمها عند رسل الادراك الحسى والتذكر) اذا ما تعقبناها بالتحليل ، لا الى شعور أو وعى منفصل عن هذه الاحساسات ، يكون بمثابة الجوهر العقلى المختفى وراء هذه الادراكات ، بل الى مجموعة من الحادثات أو الاحساسات على حد تعبيره فى كتاب « تحليل العقل » •

وعلى الرغم من أن رسل يتفق فى نظرته الى الانسان وتفكيره ، مع المدرسة السلوكية التى تفسر سلوك الانسان برده الى مجموعة من الافعال المنعكسة الشرطية ، الا انه يختلف مع رأى واطسن ودعاة هذه المدرسة فى أن ردود الافعال المكتسبة لا تفسر أحيانا بعض ظواهر السلوك • فرسل لا يرى فى مبدأ السلوكيين ما يكفى لتفسير كثير من مظاهر النشاط العقلى أو العمليات العقلية مثل التذكر والاستدلال وغيرها • ولذا فهو يفسر نشاط الانسان الفكرى ، تفسيرا سلوكيا الا انه يضيف اليه القول بالعقل، لا باعتباره عنصرا مغايرا للجسم مختلفا عنه أو باعتباره جوهرا مختفيا وراء كل العمليات الفكرية •

اذن ما هو العقل عنده ؟ يربط رسل بين العقل والمادة ، فهما (لا يتميزان بخط فاصل ، بل يختلفان فى الدرجة وحدها لا فى النوع) • وماهو النوع الذى يرتد اليه العقل كما ترتد اليه المادة كذلك ؟ هو الحادثات • فالحادثة التى نحدث ـ هى عنده ـ حادثة طبيعية أو فيزيائية ونفسية فى آن واحد • أو بعبارة أخرى ان الحادثة الواحدة ـ كما يراها رسل ـ ليست هى بالحادثة الطبيعية الا اذا وضعت فى سياق معين يتألف من زمرة الحادثات الفيزيائية ، وليست هى بالحادثة النفسية أو العقلية الا اذا وضعت مع غيرها فى سياق آخر يتألف من زمرة الحادثات العقلية • وهكذا فالاختلاف بين هذه وتلك لا يرجع الى طبيعة الحادثات انما يرجع الى تغيير السياق الذى توضع فيه ، بحيث اننا لو نزعنا حادثة ما عن سياقها لما عرفنا هل هى مادة أو هى عقل (لأنها تصلح أن تكون هذا وذاك معا) •

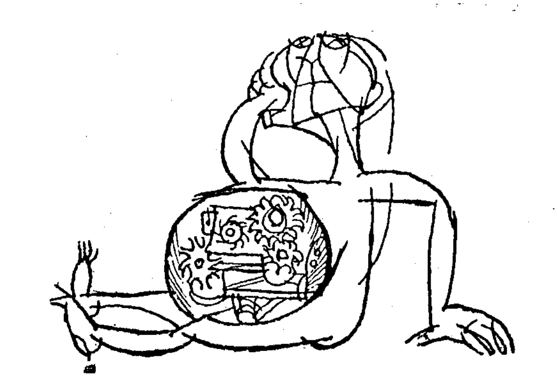
هكذا ينتهى رسل الى فكرته عن المادة المتعادلة أو الهيولى المحايدة Neutral Stuff ، كما يسميها رسل كذلك بالواحدية Monism المحايدة • وقد عبر رسل عن هذا المعنى بقوله : (تلك هى وجهة النظر التى تسمى بالواحدية المحايدة ، أى وجهة النظر التى ترد الحادثات كلها لا الى مادة ولا الى عقل ، بل تجعلها أحداثا محايدة لا يتقرر مصيرها من مادة أو عقل الا بعد

دخولها فى نسيج مع غيرها ٠ وهى وجهة النظر التى أذهب اليها وأدافع عنها) ٠ « ارجع الى دراسة لكاتب هذا المقال بعنوان (واحدية محايدة بين العقل والمادة) بمجلة الفكر المعاصر ديسـمبر ١٩٦٧ » ٠

ثالثا : تحليل اللغة ، يحلل رسل اللغة على نفس النحو الذى يحلل به العالم ، ولقد شرح اللغة من جانب ، والعالم من جانب آخر ٠ فكما ان العالم يتكون من وقائع ، فكذلك اللغة التى نعبر بها عن العالم أو نخبر بها عنه ، تتكون اما من قضـايا تتناول وقائع العالم الخارجى أو من قضايا ترتد - اذا ما حللناها - الى قضايا تتناول هذه الوقائع ولما كان العالم مؤلفا من وقائع بسيطة كثيرة ، كانت القضية البسيطة هى الوحدة الاولية فى اللغة التى تدل أو تشير الى الواقعة البسيطة ٠ أو هى كما يسميها رسل بالقضية الذرية التى لا يمكن أن تنحل الى ما هو أبسط منها ، والتى كما يصفها رسل فى كتابه « معرفتنا بالعـالم الخارجى ، تثبت ان شيئا معينا يتصف بصـفة معينة أو ان أشياء معينة ترتبط بعلاقة ما ٠

أما اذا ركبنا قضية جديدة من مجموعة من هذه القضايا الذريه ، أو اجرينا عليها اجراء معينا ، سميت القضية الجديدة فى هذه الحـالة بالقضية المركبة (وتسمى كذلك أحيانا بدالة الصدق) مثل القول : « اذا أبرق البرق ، سقط المطر » أو « أبرق البرق وسقط المطر » وعلى ذلك فصـدق القضية المركبة يعتمدعلى صدق أجزائها أو القضايا البسيطة التى تتكون منها ٠ ومن ثم اذا أردنا ان نتثبت من صدق عبارة ما ، علينا - اذا كانت قضية ذرية - ان نردها الى الواقع الخارجى لنرى مدى مطابقتها اياه ٠ أما اذا كانت قضية مركبة ، فعلينا أن نشرع فى تحليلها الى القضـايا الذرية التى تتألف منها ، طالما ان القضية الذرية وحدها هى التى يمكن المطابقة المباشرة بينها بين الواقعة الخارجية التى تقابلها ٠

عزمى اسلام



برتراند رسل
الداعي الى السلام العالمي

محمد كمال الدين

يعد الفيلسوف البريطاني برتراند راسل من أكبر الفلاسفة الذين حملوا لواء الدعوة للسلام العالمي ، ومن أبرزهم نشاطا ، ويجد المتتبع لمراحل حياته منذ ولد في الثامن عشر من شهر مايو عام ١٨٧٢ حتى اليوم بأن الدعوة للسلام استأثرت بالجانب الأكبر من هذا العمر المديد ، ويمكن تقسيم حياته الى المراحل الآتية :

١ ـ المرحلة الأولى منذ بدئه للحياة العملية وانتهائه من دراساته الجامعية وتبدأ من عام ١٨٩٦ وحتى قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ ، وقد شغل في هذه المرحلة بدراسات الاكاديمية الفلسفية وأوقفها كلها تقريبا على مؤلفاته الرياضية بالاشتراك مع زميله الفيلسوف « الفريد نورث هويتهد » ، ووضع فيها بذور فلسفته العلميه ، وأبرز ما ألف من كتب ، وأشهرها هي : أصول الرياضة ، ومبادىء الرياضة ، والمنهج العلمي في الفلسفة ، ومدخل الى الفلسفة الرياضية وغيرها ، وبها اتخذ مركزه العلمي كفيلسوف مجدد في أكبر جامعات العالم وخاصة في انجلترا والولايات المتحدة والمانيا ، واحتل مكان الصدارة كأستاذ للدراسات الرياضية والفلسفية .

٢ ـ والمرحلة الثانية وامتدت نحو عشرين سنة أخرى وتقع عقب نشوب الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ وحتى عام ١٩٣٤ ، وفي هذه المرحلة شغل بالمؤلفات التي لا تتناول موضوعات فلسفية متخصصة بالمعنى الأكاديمي ، بل موضوعات عامة تشمل المجتمع والسياسة والأخلاق والاقتصاد وان لم تخل من تفكير فلسفي ، وفيها وضع راسل بدايات حياته كداعية للسلام ، ومعارض للحروب التي تنشب في أي مكان في العالم ، ومن أبرز مؤلفاته في هذه المرحلة :

- **علمنا بالعالم الخارجي (١٩١٤)**
- **الحرب وليدة الخوف (١٩١٥)**
- **مبادىء اعادة البناء الاجتماعي (١٩١٦)**
- **العدالة في وقت الحرب (١٩١٦)**
- **مثل سياسية عليا (١٩١٧)**
- **الطرق الى الحرية (١٩١٨)**
- **الفكر الحر ودعاية الحكومات (١٩٢٢)**
- **مستقبل الحضارة الصناعية (١٩٢٣)**
- **هذا ما أومن به (١٩٢٥)**
- **في التربية وخاصة في الطفولة المبكرة (١٩٢٦)**
- **الزواج والأخلاق (١٩٢٩)**
- **الحرية والنظام (١٩٣٤)**
- **أي الطرق يؤدي الى السلام ؟ (١٩٣٦)**

وفي هذه المرحلة اتضحت معالم دعوته الى سلام عالمي دائم يسوده التفاهم بين الشعوب والتعايش السلمي ، وظهرت أيضا دعوته لاقامة حكومة عالمية تستطيع حكم العالم ، وحسم ما ينشأ فيه من خلافات ، وتحقيق المساواة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بين الناس جميعا ، واعادة توزيع الثروات ، والحد من الاستبداد الرأسمالي ، ونزع السلاح الشامل ، ووقف جميع التجارب الذرية وسباق التسلح .

« قد يتسع التزام المثقف فيكون التزامًا بقضايا الإنسانية كلها، وعندنا مثال على ذلك ، وهو موقف رجل مثل برتراند رسل ، لم يكفه تفوقه فى الرياضيات ، وإنما اتسع اهتمامه لقضايا الحرب والسلام ».

من خطاب الرئيس جمال عبد الناصر
فى : ١٩٦٨/٤/٢٥
بجامعة القاهرة



٣ والمرحلة الثالثة تبدأ بعام ١٩٣٤ وتمتد الى نحو خمسة عشر عاما (١٩٤٩) وفيها نرى راسل يعاود التفكير الفلسفي الأكاديمي وان كانت أكثر مؤلفاته تميل نحو الفلسفة العلمية ، وتاريخ الفلسفة وأثر العلم على الحضارة والمجتمع، ومن ابرز مؤلفاته فى هذه المرحلة :

- الحتمية والفيزياء (١٩٣٦)
- بحث فى المعنى والصدق (١٩٤٠)
- تاريخ الفلسفة الغربية (١٩٤٥)
- المعرفة البشرية : نظامها وحدودها (١٩٤٨)

ولم تخل مؤلفات راسل فى هذه المرحلة من كتب يشغل فيها بموضوع الحروب وضرورة نبذها ليسلم العالم من فناء محقق اذا خاطرت أى دولة باشعال حرب لن تمر بغير استعمال أفتك أنواع الأسلحة وخاصة الأسلحة الذرية والهيدروجينية . ونذكر منها - فى هذه المرحلة الثالثة ، كتابيه هما : القوة : تحليل اجتماعى جديد (١٩٣٨) ، السلطه والفرد (١٩٤٩) .

٤ - أما المرحلة الرابعة والأخيرة فتبدأ منذ عام ١٩٤٩ وتمتد الى اليوم وفيها يجمع راسل - بكفاءة واقتدار - بين جميع دعواته السابقة ، وان غلب عليها طابع الدعوة للسلام ، يتناولها بنظرة الفيلسوف الناضج ، والمفكر المتزن . ومن أهم مؤلفاته فى تلك المرحلة :

- **آمال جديدة لعالم متغير (١٩٥٢)**
- **المجتمع البشرى فى الأخلاق والسياسة (١٩٥٤)**
- **التاريخ من حيث هوفن (١٩٥٤)**
- **الادراك المشترك والحرب الذرية (١٩٥٩)**
- **برتراند راسل يخاطب عقله (١٩٦٠)**
- **عالمنا المجنون (١٩٦٢)**
- **هل للانسان مستقبل ؟ (١٩٦٢)**
- **جرائم الحرب فى فيتنام (١٩٦٧)**

ولم يكتف برتراند راسل بالمؤلفات يضعها لينبه العالم الى اخطار الحرب وضرورة التعايش السلمى ، وانما شارك بكل جهوده خطيبا ، وكاتبا ، ومتظاهرا ، ومشاركا فى مؤتمرات السلام الدولية ، وداعيا الى مكافحة الحرب ومحاكمة مجرميها فى كافة الندوات والاجتماعات، واخيرا يتوج أعماله ، وينفق أمواله فى انشاء مؤسسة السلام التى تحمل اسمه منذ عام ١٩٦٣ ، ولقد أثمرت هذه المؤسسة ثمرات عظيمة فى جميع انحاء العالم ، كان آخرها محكمة جرائم الحرب الفيتنامية التى انعقدت مرتين ، أولاهما فى ستوكهلم من ١٩٦٧/٥/٢ الى ١٩٦٧/٥/١٠ ثم فى كوبنهاجن من ١٩٦٧/١١/٢١ الى ١٩٦٧/١١/٢٧ وصدرت حكمها مع مطلع هذا العام وفيه أدانت الولايات المتحدة فى حربها فى فيتنام ، وأدانت حكامها باستخدام مواد محرمة دوليا فى حربها غير العادلة هناك .

والمتتبع حياة « برتراند آرثر ويليام راسل » - بعيدا عن تقسيمها الى مراحل افتراضية - يجد انها تشكل كلا واحدا يصعب الفصل بين مراحله ، كما يجد أنها حياة تمثل خطا عقليا وفكريا صاعدا له أسسه ودوافعه وغاياته . ولعل الاساس الاول الذى يمكن ان يتفق عليه المفكرون وتقوم عليه حياة راسل وفلسفته هو حب السلام والدعوة له ،ونبذ الحروب وما يترتب عليها - قبلا أو بعدا - من دمار وتخريب، يصيب البشرية كلها بغير استثناء .

ويمكن القول بأن هذه الدعوة للسلام قد غرست فى نفس راسل وعقله منذ نعومة أظفاره ، فقد نشأ فى أسرة ثرية حاكمة اشتغلت بالسياسة وشئون المجتمع لفترة طويلة ، ورسخت لها مبادىء سياسية انطبع بها ذهن الفيلسوف وأضحت له عقيدة ومذهبا آمن بهما طول حياته ، وقد تكون بوادر هذه الدعوة قد نبتت فى ذهنه منذ عين عام ١٨٩٥ ملحقا بالسفارة البريطانية بباريس ، ثم دراسته للفكر السياسى فى المانيا ، وزواجه بالفتاة الامريكية « اليس بيرسول سميث » بعد قصة حب عنيفة ، وكانت من أسرة تؤمن وتعتنق مذهب « الكويكرز » الذى يقوم على مبدأ تحريم الحرب وأى نوع من أنواع العنف ، كما يحرم المسكرات والتدخين ، وظل راسل مؤمنا بهذه المبادىء طوال حياته رغم أنه تزوج بعد « اليس » ثلاث مرات أخرى حتى توفى .. !

ولعل أول هاتف دعاه الى هذا الايمان بالسلام تلك التجربة النفسية التى واجهها على اثر مرض زوجة زميله الفيلسوف العالم هوايتهد عام ١٩٠١ فقد دخل حجرتها يوما وهى تعانى آلام المرض ، وفكر كم سيعانى زوجها اذا وافتها المنية ، وقد كانت له خير عون على الحياة العلمية ؟ وقد كتب راسل عن هذه التجربة يقول : ان وحشة الروح الانسانية لا تحتمل ، ولا شىء يستطيع النفاذ اليها الا الحدة البالغة التى يتسم بها الحب الذى يبشر به رجال الدين ، وكل مالا يصدر عن هذا الواقع ضار أو لا خير فيه ، وبناء عليه فان الحرب

شر ، وان استخدام العنف يجب أن يكون موضع تنديد واستنكار ، وانه فى العلاقات الانسانية يجب أن ينفذ المرء الى مكمن الوحشة فى قلب كل انسان يتحدث اليه ٠٠ »

وينضم راسل ــ فى عام ١٩٠٢ ــ الى « نادى العامل » ويشترك فى ندواته السياسية ويقفضد اتفاق فرنسا وانجلترا عام ١٩٠٤ على تقسيم الشرق بينهما ، وفى عام ١٩٠٧ ينضم للحزب الدستورى ويرشح نفسه للبرلمان مؤيدا لحركة مساواة المرأة بالرجل ٠ وفى هذه الفترة من حياته كان يرى أن دراسة الاقتصاد والنظريات السياسية أكثر تحقيقا لمزيد من سعادة بنى البشر ، وكان يقول : « ان أحسن حياة فى نظرى هى بعامة تلك الحياة التى تجعلنا نفكر بعمق حول كل ما يتصل بالانسان وسلامة أمنه » ٠

وحينما قامت الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤ أخذ يقاومها ، وينادى بحياد بريطانيا ، وجعل يحرض الشباب على الامتناع عن التجنيد ، وقدم الى المحاكمة عام ١٩١٦ بتهمة « تسفيه قرارصاحب الجلالة » ، وحكم عليه بغرامة مائة جنيه ، لم يكن يملكها فاضطر الى بيع مكتبته ، ومع ذلك واصل حملته على الحرب وكتب مقالا عنيفا عام ١٩١٧ هاجم فيه نظام التجنيد ، وقدم للمحاكمة مرة اخرى وسجن ستة أشهر فى سجن « بريكستون » ، وقد زادت هذه الحرب من ايمان راسل بالاشتراكية وتحبيذه لاعادة تنظيم الصناعة على أساس نقابى لا تتدخل الحكومة فيه ، فهذا يضمن حقوق العامل وصاحب العمل فى وقت واحد ، وعلى اثر مقال عنيف آخر كتبه فى مجلة « تربيونال » عام ١٩١٨ ، حكم عليه بالسجن أربعة أشهر ونصف لدعوته الى وضع نهاية للحرب والاصرار على مطالبة انجلترا بالحياد بين الأطراف المتحاربة ، وقال فيه : « من الطبيعى أن يتصرف المجانين المتعطشون للقتل الى القضاء على بعضهم البعض، ولكن يجب على العقلاء أن يبتعدوا عن طريقهم » وقد تسبب هذا الموقف أيضا فى تجريده من لقب « اللورد » الذى ورثه عن أبيه ، وعزله من وظيفته بالجامعة ، ولكنه تحدى كل تلك القرارات وكل الاصوات التى عارضته ونشر كتابين يحملان الى اليوم دعوته المخلصة لسلام يجنب العالم ويلات الدمار ، الأول بعنوان « مثل سياسة عليا » يستعرض فيه أسباب النزوع الى الحرب ويدلى برأيه فى النظام الاقتصادى الامثل الذى ينبغى أن يسود المجتمعات ، وفيه يرى أن المجتمع البشرى يقوم على مبدأين : مبدأ القوة ومبدأ الملكية ، وكل منهما غير موزع بالعدل بين الناس ، فاذا أردنا أن تتاح للأفراد الفرصة كى يستعملوا مواهبهم الابداعية فيجب تحريرهم من الحاجة المادية ، كما يجب أن يكون لهم نصيب كاف من القوة بحيث يمكنهم المشاركة فى تيار الحياة التى يحبونها ، والتملك هو السبب الاول والمباشر للحرب ، ولذا فالعالم محتاج الى اعادة بناء النظام الاقتصادى من جديد ، وكان يرى أن الرأسمالية ونظام الأجور يجب اختفاؤهما من الوجود ، وأن يحل مكانهما نظام جديد آخر يحطم طغيان صاحب العمل ويجعل العمال آمنين من الحرمان ، وبذلك يتحقق اكبر انتاج ممكن وضمان العدل وتحرير الدوافع الابداعية ، والتقليل من الدوافع التملكية ٠

أما الكتاب الثانى فهو « الطرق الى الحرية » ، وصدر فى أكثر من عشر طبعات حتى الآن ،وكان راسل يرى فيه ان الرأسمالية هى احدى السبل التى تؤدى الى الحرب وذلك لعدة أسباب منها رغبة رجال المال الرأسمالية فى ايجاد ميادين جديدة للاستثمار فى البلاد غير النامية ، وارتفاع سعر الفائدة فى الشركات المقامة فى البلاد المتخلفة ، وعدم الاستقرار السياسى فى بعض البلاد ومقاومة حكوماتها بالقوى العسكرية ، واعتماد الصحافة الرأسمالية على الدعاية والتحريض ، ونمو النزعة العدوانية فى نفوس من يتبوءون السلطة باعتبارهم رأسماليين يحوطهم أعضاء متملقون ، ثم يتساءل: ولكن هل الغاء الرأسمالية يكفى لمنع نشوب الحروب ؟ ويجيب بأن العالم كان يعانى من الحروب قبل قيام الرأسمالية ، لأن المقاتلة غريزة مألوفة فى الحيوان ، ولأن الانسان بطبعه محب للتملك العدوان ، وانه من الصحيح ان الغاء الرأسمالية يقلل من الدوافع الى الحرب ، ولكنه لا يمنعها كلية ، اذ ستبقى غريزة السيطرة فى الانسان وستبقى الكراهية الغريزية بين الاجناس ٠واذن كيف يمكن منع نشوب الحرب ؟ ٠٠ يقدم راسل فى هذا الكتاب ثلاث اقتراحات :

١ ــ نزع السلاح بشرط أن يتم ذلك فى وقت واحد وباتفاق متبادل بين الدول الكبرى ، ولا أمل فى نجاح هذا الاتفاق طالما ظل الحقد وسوء الظن سائدين بين الدول ، اذ ستتهم كل منها الاخرى بعدم الاخلاص فى تنفيذ تعهدها ولا سبيل الى التخلص من الحقدوالكراهية

الا بايجاد جو دولي عقلي واخلاقي يحقق الوسائل والضمانات الكافية بانشاء المنظمات التي تحقق التعاون وتوفر حسن النية المتبادل ٠

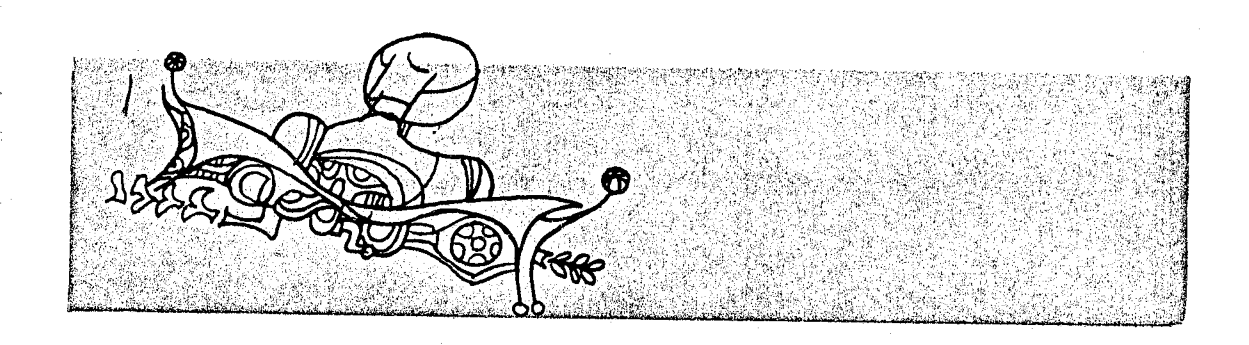
٢ ـ تحرير الشعوب التي لا تزال مستعمرة أو خاضعة لنفوذ سلطان غيرها من الدول الكبيرة ٠

٣ ـ انهاء الشرور القائمة على المنافسة وحب السلطة والحسد بتربية أفضل ، ونظام سياسي أمثل ، وسس اقتصادية أعدل ٠

وواصل في كتبه بعد الحرب الاولى دعوته للسلام ، وحصل على جائزة نوبل للأدب عام ١٩٥٠ ، كما حصل على وسام بيرس الفضي من أجل الدعوة للسلام عام ١٩٥٥ ٠٠ وأخذ يجاهد بكافة وسائل الدعاية والنشر حتى ينتصر لفكرته ودعوته الى السلام ، فكان أن أصدر نداءه العالمي على أثر انعقاد أول مؤتمر لأقطاب العالم في جنيف في صيف عام ١٩٥٥ وذلك في التاسع من يوليو ـ ذلك العام ، ومعه نخبة كبيرة من علماء العالم وعلى رأسهم البرت اينشتين وماكس بورن ، وجوزيف ميلر ، وجوليوت كوري ، وسيسل باول ، وجاء في هذا النداء الموجه لحكومات العالم أجمع « ان عامة الشعب والكثيرون ممن في مراكز السلطة لم يدركوا حتى الآن ما ينجم عن حرب تستخدم فيها القنابل النووية ، ان عامة الشعب ما زالوا يفكرون في نطاق تدميرها للمدن ، ومن المعروف ان القنابل الجديدة : أقوى من سابقتها فبينما استطاعت قنبلة ذرية واحدة أن تدمر هيروشيما ، فان قنبلة هيدروجينية واحدة تستطيع أن تدمر مدنا مثل لندن ونيويورك وموسكو » وجاء أيضا : « نظرا لأن الاسلحة تهدد بفناء الجنس البشري ، فنحن نهيب بحكومات العالم أن تدرك وأن تصرح علنا بأن مراميها لا يمكن أن تخدمها حرب عالمية ٠٠ ونحن نهيب بها بناء على ذلك أن تجد الوسائل السلمية لتسوية كل ما بينها من أسباب الخلاف » ٠

ولعل من أشهر مواقف راسل من السلام العالمي موقفه من الحرب الثلاثية على مصر عام ١٩٥٦ ، ثم موقف محكمة جرائم الحرب التي أنشأها عام ١٩٦٦ من العدوان الاسرائيلي في ٥ يونيو ١٩٦٧ وارساله للجنة من المحكمة لمشاهدة جرائم الحرب التي ارتكبتها القوات الاسرائيلية وتشريدها لمزيد من اللاجئين ودعوتها ـ في بيان رسمي ـ الى ضرورة عودة اللاجئين الى ديارهم وتعويضهم عما فقدوه من أراضي وممتلكات ٠٠ وقد كتب تحليلا سياسيا دقيقا في جريدة التايمز في عدد ديسمبر ١٩٥٧ عن العدوان الثلاثي يقول « ان أهواءنا السياسية تفسد علينا صداقاتنا وتميل بناء عن طريق العدل والانصاف ، فبترول الشرق الأوسط مثلا مهم لنا ولأمريكا ، ولكننا لانستطيع الاستفادة منه دون أن نصطدم بعقبات ومتاعب ، لأن أمريكا تقف الى جانب اسرائيل وتنصرها على العرب ، ولأن العرب ليست لهم أصوات في الانتخابات الامريكية ، والنتيجة الطبيعية لهذا هي النفور العربي منا وميله الى جانب السوفييت »

وفي عام ١٩٥٨ وجه راسل نداء سلام الى كل من خروشوف وايزنهاور وفيه يقول : « لا ريب أن بعض العسكريين الجهلة في كل من الشرق والغرب قد يخيل اليهم ان في اشعال حرب عالمية كسبا لمعسكرهم ، ووسيلة لتحقيق أمانيهم في النصر والتفوق لأي من الطرفين ، ولكنها ستكون نهاية لكليهما وتدميرا لعمران العالم ، ولا أحسب أن أحد الجانبين يرغب في مثل هذه الكارثة المروعة ٠٠ »



وفى عام ١٩٦١ أراد راسل أن يكتل حوله الرأى العالمى لمناهضة التجارب الذرية ، ولجأ فى ذلك الى المقاومة السلبية ، وجلس على رصيف الطريق فى ميدان الطرف الأغر بلندن ، وجلس معه ألوف المثقفين ، ثم سار فى موكب يعلن به احتجاجه على تلك التجارب ، وعلى اقامة قاعدة للغواصات الذرية الامريكية فى اسكتلندة ، وقد أثارت هذه المظاهرة السلمية حنق السلطات البريطانية على راسل، فزجت به وبزوجته - الرابعة والحالية - فى السجن لمدة أسبوع لانهما عكرا صفو الأمن يوم الأحد ! .. ورغم العقبات التى رآها راسل ، مضى فى دعوته قدما ، وجمع حوله الصفوف فى شتى انحاء العالم ، وذهب يحاضر فى مجلس السلام العالمى الذى عقد فى هلسنكى عام ١٩٦١ ليلقى بوجهة نظره فى السلام ، اذ أن الانسانية تواجه موقفا لم يسبق لها أن واجهته أبدا على مدى التاريخ الانسانى ، فاما أن تنبذ الحرب أو يجب عليها أن تتوقع فناء الجنس البشرى وقد تعالت صيحات كثيرة من رجال العلم والسلطات العليمة بالاستراتيجية العسكرية منذرة بالخطر الداهم ، ولن يستطيع أى الاطراف أن يحرز النصر لأى من الجانبين .. ولا بد لتحقيق السلام من تدمير شامل للقنابل الذرية والهيدروجينية وغيرها من وسائل الدمار ، ولا بد أن تدرك الدول الكبرى أنها لا يمكن أن تحقق أهدافها عن طريق الحرب .. وفى هذه المحاضرة قدم برتراند راسل وجهة نظره فى الخطوات التى يجب اتخاذها لتحقيق السلام العالمى وهى بالترتيب :

١ - بيان يصدره العلماء لشرح اضرار الحرب العالمية وذلك بأسلوب مبسط ويوزع على جميع الحكومات والشعوب ليعرفوا جميعا أخطار قيام أى حرب عالمية أخرى .

٢ - وقف الحملات بين الكتلتين العالميتين بوسائل الاقناع والتفاهم .

٣ - التوقف فورا عن الصراع ساخنا أو باردا .

٤ - عقد هدنة مؤقتة تقوم على أساس الاحتفاظ بالأوضاع القائمة .

٥ - اجراء مفاوضات لوقف الحملات الصحفية والاعلامية بين الجانبين .

٦ - تشجيع التبادل التجارى والثقافى والتعليمى لخلق جو مناسب بين الدول .

ويمضى المشروع فيقترح بعد ذلك عقد مؤتمر دولى ، لخلق السبل الكفيلة بتصفية الخلافات بين الدول ، ويحاول المؤتمر حل المشاكل الدولية وتتمثل فى مسألتين :

- خفض التسلح ونفقاته .
- اعادة الحريات التى سبق وجودها قبل عام ١٩١٤ وخاصة حرية السفر وتداول الكتب والمجلات والتخلص من العقبات التى تعترض نشر الافكار عبر الحدود القومية .. وبعد هذا يخلق المؤتمر سلطة عالمية تشبه الى حد ما عصبة الأمم أو هيئة الامم المتحدة ، وقد شرح راسل هذه السلطة العالمية فى كتابه « مثل سياسة عليا » وأفرد لها بابا خاصا بعنوان « القومية والعالمية » ، وبين أنها عبارة عن حكومة مركزية تقوم فى العالم ، وتملك سلطة التنفيذ والتشريع والقضاء وتصل سلطاتها الى جميع الدول لاقرار النظام فيها ولو باستخدام العنف ، وتنقذ

الانسانية وحضارتها من الانقراض المحقق الذى ينتظرها لو نشبت حرب ذرية ، وتكون مهمة هذه الحكومة العالمية منحصرة فى ثلاثة أهداف رئيسية :

١ ـ حل مشكلة الاسكان بوسائل الحد من التزايد المستمر فى عدد السكان فى جميع انحاء العالم وتوفير المأوى الملائم لهم ٠

٢ ـ تسوية المشكلة العنصرية بالغاء الفوارق بين جميع الاجناس ٠

٣ ـ انهاء مشكلة التطاحن المذهبى بتقريب وجهات النظر والبعد عن المشاحنات المذهبية وتبديد المخاوف القديمة السوداء التى تكمن فى أعماق الناس ٠

وقد اوضح راسل ـ فى فصل مستقل من كتابه « هل للانسان مستقبل » (١٩٦٢) ، ـ أن شعوب العالم ودوله يجب أن تتحد فى فيدراليات مستقلة استقلالا ذاتيا ، وتخضع مباشرة لتلك الحكومة العالمية وقد أجمل هذه الفيدراليات المحلية فى تسعة فقط هى :

« الصين ـ الهندوسيلان ـ اليابان واندونيسيا العالم الاسلامى من الباكستان الى المغرب ـ افريقيا الاستوائية ـ الاتحاد السوفيتى والدول التابعة له ـ غرب أوربا وبريطانيا وايرلندا واستراليا ونيوزيلندة ـ الولايات المتحدة وكندا ـ أمريكا اللاتينية » مع تشكيل بعض البلاد التى لا تدخل ضمن هذا التقسيم مثل يوغوسلافيا ـ اسرائيل! ـ جنوب افريقيا ـ كوريا ٠

وقد تبلورت دعوة راسل منذ ذلك التاريخ فى « مؤسسة راسل للسلام » التى انشاها عام ١٩٦٣ ، ومقرها فى لندن ، ولها فروع فى شتى انحاء العالم بقاراته الخمس ، ويرأس راسل مجلس ادارتها الذى يشرف على نشاطها ويسيرها ، وقد فتحت المؤسسة باب العضوية منذ مايو ١٩٦٦ بدلا من الاكتفاء بالتأييد الجماهيرى ، وأصبح العضو فى أى مكان فى العالم يدفع اشتراكا سنويا قدره اربعة دولارات ونصف فى مقابل تسلمه لمجلة شهرية ونشرات أخرى غير دورية تصدرها المؤسسة الى جانب اشتراك العضو فى الاجتماعات وأوجه النشاط التنظيمى والجماهيرى ٠٠ ومنذ فتح باب العضوية انهالت الاشتراكات من أعضاء من بريطانيا وامريكا والفيليبين واستراليا واليابان والهند ونيوزيلندة وفرنسا وغيرها وقد وضعت المؤسسة لنفسها أهدافا تعمل على تحقيقها ، نذكر منها :

- معارضة الامبريالية فى العالم الثالث وفى الغرب أيضا ٠
- تقديم العون لرفع الاضطهاد عن الجماعات والافراد المضطهدين فى كل مكان ٠٠ وخاصة زنوج أمريكا وملونى جنوب افريقيا وغيرهم ٠
- تعريف الرأى العام الغربى بالبلاد النامية والعالم الثالث حتى لا ينساق وراء الدعايات الاستعمارية والعنصرية المضللة ٠
- ابعاد شبح الحرب النووية بين امريكا والاتحاد السوفيتى ٠

ويشترك فى مجلس الادارة نخبة كبيرة من ابرز فلاسفة العالم وعلمائه ومفكريه نذكر منهم

- جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار وجان بيير فاجيه وليون اتاراسو وابراهام بيهار من فلاسفة فرنسا وعلمائها ومفكريها ٠
- لازارو كارديناس رئيس جمهورية المكسيك السابق ٠
- سابورو كوجانى يوشى فوكوشيما من علماء اليابان ٠
- جيوشافللى وماتزونى من كتاب ايطاليا ٠
- كريستوفر فارلى وساوناردز وفارس جلوب وجيف كوجان من انجلترا ٠
- الزعيم الزنجى ستوكلى كارمايكل ودجلاس دود من امريكا ٠
- ومن المفكرين : جونتر انديرز ـ جوزيه كاسترو
- اسحق دوتشر لوران شوارتز وبيترفايس ٠ وجميعهم يتمتعون بمنزلة علمية كبيرة ٠

وقد أوفدت المؤسسة عدة بعثات لها للتحقيق فى جرائم الحرب الامريكية فى فيتنام منذ انشائها تمهيدا لعقد « محكمة المثقفين » أو « محكمة راسل» لمحاكمة مجرمي الحرب الامريكية فى فيتنام وعلى راسهم جونسون وراسك وماكنمارا ، جاءت البعثات المحققة ومثلت أمام المحكمة التى عقدت دورتها الاولى فى « ستوكهلم » فى الفترة من ٢ الى ١٠ مايو ١٩٦٧ ، واطلعت اعضاء المحكمة الثمانية عشر برئاسة سارتر على تقارير وصور وأفلام عديدة أخذت من واقع مشاهداتها الحية على أرض المعركة وفيها تثبتاستخدام جنود أمريكا وحلفائها فى فيتنام لأشد أنواع الأسلحة فتكا بالأهالى والأهداف المدنية بقصد تدمير معالم الحياة هناك وبقصد انهاء مقاومة الشعب الفيتنامى ، وقد بدأت جلسات المحكمة بنداء من راسل هاجم فيهالولايات المتحدة بأنها تدبر حاليا لما تسميه بالمرحلة النهائية للحرب وهى عبارة عن ضرب مدن فيتنام الشمالية ومراكزها الصناعية ضربا مركزا على غرار غارات الحرب العالمية الثانية ، مما نتج عنه وقوع عدد كبير من الضحايا المدنيين . وفى نهاية الجلسات أصدرت المحكمة قرار مبدئيا بادانة الولايات المتحدة فى أمرين هما :

- ارتكاب عدوان صريح ضد فيتنام الشمالية .

- وارتكاب جرائم ضد السكان المدنيين

وقد قام هذا الحكم من الناحية القانونية على عدة اتفاقات دولية فيها ميثاق بريان كيلوجوميثاق الامم المتحدة ونظام محكمة نورمبرج واتفاقيات جنيف عام ١٩٤٥ .

ثم عادت المحكمة الى الانعقاد فى دورتها الثانية فى كوبنهاجن فى الفترة من ٢١ نوفمبر ١٩٦٧ الى ٢٨ منه برئاسة ديديجير الكاتب اليوغوسلافى واستمعت الى تقارير جديدة عن تصعيد الغارات الامريكية على شعب فيتنام بقصد ابادته وكسب الحرب فى أسرع وقت ، وأعلنت فى أول ديسمبر ١٩٦٧ ادانتها الرسمية للولايات المتحدة فى حربها فى فيتنام ، وشجبها للسياسة العدوانية التى تنتهجها هناك .

وقد بلغ من عنف الغارات الامريكية على فيتنام ان وقف راسل يعلن فى نداء له للأمة الامريكية « ان حكومة الرئيس جونسون قد انتهكت موادالاتفاقات الدولية المعلنة ، والتى وقعها رؤساء الولايات المتحدة وأقرها الكونجرس ، وبذلك تكون قد أصبحت مدانة بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد البشرية وجرائم ضد السلام ، وهى قد ارتكبت هذه الجرائم لانها قامت من أجل أن تحمل الاستغلال الاقتصادى والسيطرة العسكرية اللذين يفرضهما على الشعوب الخاضعة رجال الصناعة الامريكية واداتهم العسكرية ، التى فرضت على الامريكيين انفسهم حياة البؤس فى الماضى ، وان هذه الدوافع الرئيسية نفسها هى التى أدت الى الجرائم الهمجية التى ترتكب على نطاق واسع فى فيتنام .

وأرسلت مؤسسة راسل بعثة الى الشرق الاوسط عقب العدوان الاسرائيلى فى الخامس من يونيو الماضى لتقصى الحقائق برئاسة كريستوفر فارلى ، واستغرقت جولتها أكثر من شهر (أغسطس وسبتمبر ١٩٦٧) فى كل من مصر وسوريا والاردن واسرائيل وشاهدت البعثة ما أحدثه العدوان الاسرائيلى من تدمير للمدن وتشريد لمزيد من اللاجئين واحتلال غير مشروع لبعض الاراضى العربية واستخدامها لأسلحة النابالم والاسلحة الحارقة الأخرى وغير المصرح بها دوليا ، واصدرت فيما بعد كتابا مدعما بالصور عن الاعمال الوحشية التى ارتكبتها اسرائيل ضد العرب . وفيه يثبت اشتراك أشخاص من خارج اسرائيل فى العدوان الصهيونى وخاصة من الولايات المتحدة الامريكية . ومازالت المؤسسة تقوم بدورها فى نشاط وحيوية كبيرين .

وبعد .. فهذا هو فيلسوف السلام العالمى ، وتلك دعوته الى عالم قلق ، يسوده توتر قاتل يكاد يودى به وبحضارته الانسانية ، ولكن الدعوة ستنتصر ، وسوف يكون للحكمة والتعقل فى النهاية الغلبة والانتصار ، ويومها سوف يقام للفيلسوف الذى افقده العالم الانسانى فى الشهر الماضى تمثال فى قلب كل حر مخلص لدعوة الحب والحياة .. والسلام .

محمد كمال الدين

برتراند رسل بين الاشتراكية والليبرالية

د . رمسيس عوض

يحاول مؤلفه الوصول الى المعادلة الصعبة التي تكفل صيانة مصلحة المجتمع دون مساس بحرية الفرد ٠

أصبح المذهب الليبرالى فى عالمنا المعاصر مذهبا فى السمعة ، بسبب الظروف التاريخية التى نشأ فى ظلها من ناحية ، وهجوم الاشتراكية العلمية عليه من ناحية أخرى ٠ واعتاد الناس أن يربطوا هذا المذهب بازدهار الرأسمالية فى مطلع القرن التاسع عشر ٠ وساعد على هذا الربط أن الراسمالية المستغلة وجدت فى دفاع الليبرالية عن حقوق الفرد ومصالحه حليفا فكريا قويا يبرر لها ما تمارسه من استغلال وتقوم به من توسع وانتشار ٠ وبالرغم من أن جذور الفكر الليبرالى تمتد الى عصر النهضة ، فانه لم يتبلور الا ، أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر على يدى الفيلسوف الانجليزى المعروف بدعوته الى التسامح وحرية العقيدة « جون لوك » (١٦٣٢ - ١٧١٤) ٠ وتسلم مشعل الليبرالية من بعده مفكرون كبار فى القرن التاسع عشر أمثال « بنثام » (١٧٤٨ - ١٨٣٢) ، و « جيمس ميل » (١٧٧٣ - ١٨٣٢) ، و « جون ستيوارت ميل » (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ٠ ولعل كتاب « فى الحرية » الذى ألفه « جون ستيورات ميل » يعتبر نموذجا حيا صادقا للتفكير الليبرالى ، وفيه

نشأ برتراند راسل منذ نعومة أظفاره فى أحضان هذا التقليد الليبرالى ٠ وساعد على رسوخ هذا التقليد فى نفسه وتأصله فيها ان جده « اللورد جون راسل » كان من المشايعين لحزب « الويجز » الذى تحول فيما بعد الى الحزب الليبرالى (أو حزب الأحرار) وكان حزب « الويجز » - على نقيض حزب « التوريز » أو المحافظين - يقف موقفا عاطفا من الثورة الفرنسية وأسهم « اللورد جون راسل » - الذى تولى رئاسة الوزارة - اسهاما كبيرا فى ارساء قواعد الديمقراطية فى بريطانيا ، فهو المسئول عن اقرار قانون الاصلاح الانتخابى المشهور فى عام ١٨٣٢ ٠ فضلا عن أن جدته « الليدى جون راسل » كانت أكثر راديكالية من زوجها ٠ وليس هناك ما يدل على تحرر هذه السيدة الأرستقراطية أكثر من تأييدها للحكم الذاتى فى ايرلندا واعتراضها على الحروب الاستعمارية البريطانية

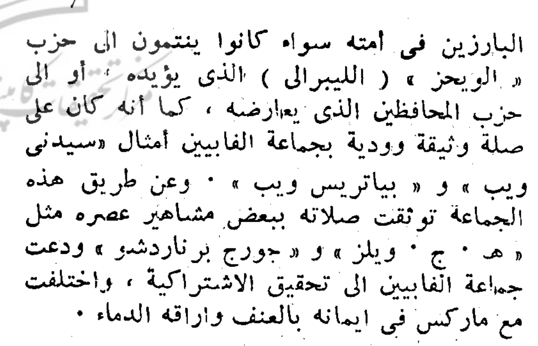


ودفعتهـا راديكاليتها الى اسـتخدام المربيات الألمانيات والسـويسريات حتى يقمن تنشـئة برتراند تنشئة راديكالية مسـتنيرة ثائرة ٠ وتركت احدى المربيات الألمانيات أثرا عميقا فى نفسه ، وحولته منذ حداثته من مؤيد للاستعمار الى مناهض له ، وذلك بأن فتحت عينيه على كذب أبناء جلدته وتمويههم فيمـا يتعلق بالمسـألة المصرية ٠ وأحصت له هذه المربية نحو سبعين وعدا كاذبا قطعه الانجليز على أنفسهم بالجلاء عن أرض مصر ، دون أن يفوا بوعدهم ٠ ويقول راسل فى كتابه « صور من الذاكرة » ــ مصداقا لتشبعه بالروح الليبرالية المتحررة : ــ

« لقد تعلمت نوعا من الايمان النظرى بالمذهب الجمهورى الذى لا يرى غضاضة فى السماح لملك يتولى الحكم طالما أنه يدرك أنه موظف فى خدمة الشعب يتعرض للطرد اذا ثبت عدم صلاحيته ٠ وقد كان من عـادة جدى الذى لم يكن الاحترام للأشخاص أن يشرح وجهة النظر هذه الى الملكة فيكتوريا التى لم تتحمس لها ٠

ولم يحل اهتـمام راسل الطاغى بالرياضة والفلسفة دون دراسته للسياسة والاقتصاد فى برلين بعد مضى عـام واحد على زواجه ٠ وفضلا عن ذلك فقد كان يعرف عددا كبيرا من رجالات السياسة فى بلده معرفه شخصية بحكم مكانة عائلته المرموقه فى الحياة العامة ٠ ووصف لنا راسـل فى كتاباته زيارة الملكة فيكتوريا لبيت جده ، اللورد جون راسل فى « بمبروك لودج » ، كما أنه وصـف لنـا فى كتـابه « مقـالات غير مستحبة » ذكرياته فى حداثته عن زيارة « جلاد سـتون » لهذا البيت ، وكيف ترك أهل البيت الفتى بمفرده ليحتفى بضـيفه المهيب ٠ ولـكن الحياء غلبه ، فارتج عليه وارتبك ارتباكا شديدا أعجزه عن الكلام ٠ وممـا زاد من ارتبـاكه أن « جلاد ستون » ظل صامتا طيلة الوقت ٠ وعندما عن له أن يقول شـيئا ، وقعت ملاحظته موقع الصدمه على الغلام الخجول ٠ فقد التفت الضيف المهيب اليه قائلا : « لماذا قدموا الى نبيذ البورت فى كأس من كئـوس الكلاريت ؟ » ٠ وتعـرف راسل بونستون تشرشل عندما كان راسل طالبا فى جامعة كامبردج وتشرشل تمليذا فى مدرسة « هارو » ٠ كان راسل على صلة برجال السياسة

● ومن ناحيتى رغم اقتناعى الراسخ بالاشتراكية شأنى فى ذلك شأن أشد الماركسيين تحمسا ، فانى لا أعتبر الماركسية انجيلا يبشر بالانتقام البروليتارى ولا حتى وسيلة لتحقيق العدالة أساسا ، فأنا أنظر اليها باعتبارها أساسا ملائمة للانتاج الآلى تتطلبها دواعى العقل باعتبار أنها تهدف لا الى زيادة سعادة الطبقة العاملة وحدها ، بل الى سعادة الجميع باستثناء قلة ضئيلة من الجنس البشرى.

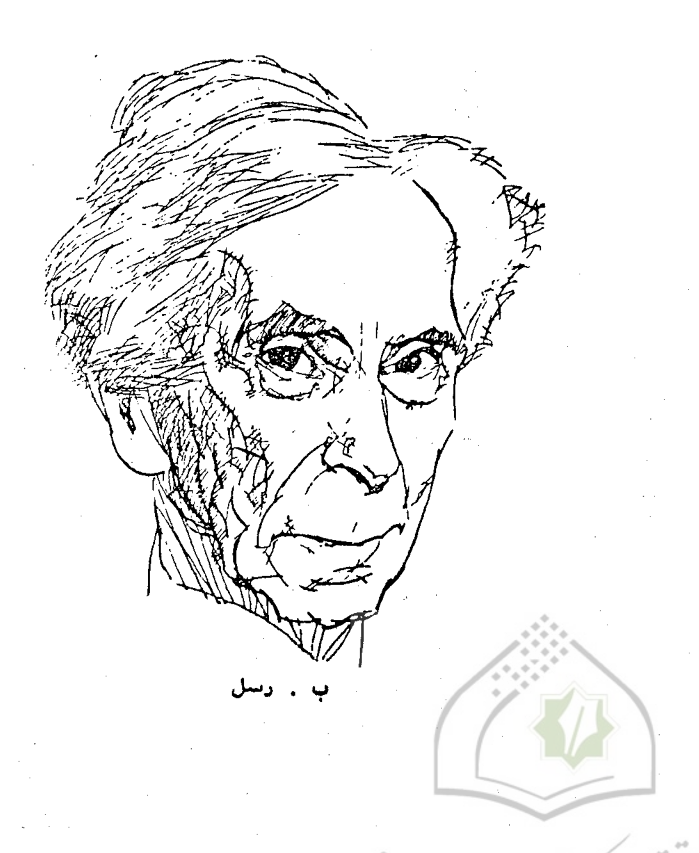


البارزين فى أمته سواء كانوا ينتمون الى حزب « الويجز » (الليبرالى) الذى يؤيده ، أو الى حزب المحافظين الذى يعارضه ، كما أنه كان على صلة وثيقة وودية بجماعة الفابيين أمثال «سيدنى ويب » و « بياتريس ويب » • وعن طريق هذه الجماعة توثقت صلاته ببعض مشاهير عصره مثل « هـ • ج • ويلز » و « جورج برناردشو » ودعت جماعة الفابيين الى تحقيق الاشتراكية ، واختلفت مع ماركس فى ايمانه بالعنف واراقة الدماء •

قلنا ان عائلة راسل كانت تكره الملوك ، ولا تقيم لهم وزنا كبيرا • ولم تكن كراهيتها لرجال الدين تقل عن كراهيتها للملوك ، بالرغم من أن جدته « الليدى جون راسل » بلغت فى تدينها الى حد التزمت البيوريتانى الخانق الذى ترك أثره الواضح العميق فى تنشئة برتراند راسل ، والذى كان احد الأسباب الجوهرية التى دفعته الى التمرد على الدين • ولم يكن الخروج عن التفكير الدينى أمرا غريبا على العائلة • فبالرغم من نزعة العائلة الى التدين عموما ، فان أباه كان ملحدا وصديقا للفيلسوف المعروف جون ستيوارت ميل • وقبل وفاته فى الثالث والثلاثين أوصى أبوه بأن يقوم اثنان من أصدقائه الملحدين بتربية برتراند وأخيه الأكبر فرانك • ولكن المحكمة رفضت تنفيذ هذه الوصية ، وعهدت الى جدهما اللورد جون راسل وزوجته أن يكفلا الطفلين اليتيمين • بدأ راسل منذ حداثته يتشكك فى الدين ، ثم تخلى عن ايمانه بوجود الله بعد ان قرأ أعمال « جون ستيوارت ميل » • وبالرغم من أن راسل رفض أن يقتنع بمنطق « ميل » الرياضى ، فانه تشرب روحه الليبرالية المتحررة منذ حداثته، كما تشرب روح سلفه الليبرالى العظيم « جون لوك » فى القرن الثامن عشر •

من ثم يتضح لنا أن ظروف برتراند العائلية قد تضافرت مع التقاليد الليبرالية الراسخة فى تربة المجتمع الانجليزى فى تحرير فكره من قيود العقيدة والآراء التقليدية المتوارثة •

يقول برتراند راسل ساخرا بصدد التغير الذى اصاب اهتماماته المتعددة انه عندما أصبح أغبى من أن يستوعب الرياضيات ، اتجه الى دراسة



ب . رسل

الفلسفة . وعندما أصبح أغبى من ان يستوعب الفلسفة اتجه الى دراسة التاريخ .

زار « راسل » وزوجته « أليس » ألمانيا مرتين فى عام ١٨٩٥ واستهدف فى زيارته الثانية دراسة الحركة الاشتراكية الألمانية . ولم يكن اهتمامه بالحركة الاشتراكية الألمانية شيئا عاديا أو مألوفا فى من كان فى مثل أرستقراطيته وعندما نما الى علم السفارة البريطانية فى ألمانيا أن راسل وزوجته يحضران اجتماعات الاشتراكيين ، بدأت هذه السفارة تنظر اليهما بعين الريبة . وبالرغم من أن السفير البريطانى عالج الموضوع بدبلوماسية وكياسة بقوله « اننا جميعا اشتراكيون اليوم » ، فانه انقطع عن دعوتهما الى السفارة .

وفى برلين استطاع راسل أن يتفهم حقيقة القوتين اللتين قدر لهما أن شكلا تاريخ العالم الحديث وهما العسكرية الألمانية والشيوعية الماركسية . وانصرف الى دراسة الاشتراكية الألمانية وحضور اجتماعات الاشتراكيين . وقرأ كتاب ماركس المعروف « راس المال » فى أجزائه الثلاثة . وبعد عودته الى انجلترا ألقى راسل محاضرة فى الجمعية الفابية ضمنها ما توصل اليه فى رحلته الى ألمانيا من نتائج . كما ألقى سلسلة من المحاضرات فى مدرسة الاقتصاد فنشرها فى عام ١٨٩٦ بعنوان « الديموقراطية الاجتماعية الألمانية » ، وفيها تنبأ بسير ألمانيا نحو الديكتاتورية والحرب ، كما أنه ناقش المشكلات السياسية بطريقة علمية عقلانية خالية من الانقياد وراء العواطف .

ما من شك فى أن راسل تأثر تأثرا بالغا بآراء ماركس . وهو يعترف لنا بأثر الماركسية فيه اعترافا صريحا . ويقول فى معرض حديثه عن التفسير المادى للتاريخ فى كتابة « تاريخ الفلسفة الغربية » : ـ « اننى شخصيا لا أقبل هذه النظرية على ما هى عليه ولكننى أعتقد أنها تنطوى على عناصر من الحقيقة هامة للغاية . وانى أدرك أنها قد أثرت فى آرائى فيما يتعلق بتطور الفلسفة كما يتضح من عرضى لها فى هذا الكتاب » .

وبالرغم من ليبراليته ، فقد دفعته ثوريته الى العطف على الماركسية عطفا واضحا فى بداية

حياته . وليس أدل على هذا العطف من أنه كتب فى « الديموقراطية الاجتماعيه الألمانية » يقول « ان البيان الشيوعى يكاد ألا يبارى فى ميزته الأدبية . وفى رأيى أنه قطعه من أحسن نماذج الأدب السياسى الذى ظهر حتى يومنا الراهن ، نظرا لما فيه من بلاغة موجزة ودعاية ذكية وبصيرة تاريخية . ونحن نرى فى هذا العمل الرائع شيئا من القوة الملحمية التى تتسم بها النظرية المادية فى تفسير التاريخ ، كما نرى حتميتها القاسية التى تنأى بنفسها عن التورط فى العواطف الرخيصه .

ولكن راسل لم ينخدع أبدا بأوهام الماركسية. فقد أدرك مثالبها منذ البداية . ويدعونا هذا الى أن نشير الى مناحى خلافه معها .

كتب راسل فى « الطرق الى الحرية » (١٩١٨) يلفت الأنظار الى الأخطار البيروقراطية التى تكتنف اشتراكية الدولة عند ماركس . ونراه فى « مستقبل الحضارة الصناعية » (١٩٢٣) يهاجم الماركسية لأنها تستمد من الهيجلية الاعتقاد بأن للدولة مصلحة عليا مستقله عن مصالح الأفراد . وفى كتابه « تطبيق البلشفية ونظريتها » (١٩٢٠) يذهب الى أن المادية بمعناها الفلسفى ليست فى صلب النظرة الماركسية المادية للتاريخ مهما كثرت نقط الالتقاء بينهما . ويعتقد هذا الفيلسوف أن اقامة نظرية سياسية على أساس فلسفى عام يساعد على الاستمساك بهذه النظرية فى تعصب . فللشيوعية « يقينية اللاهوت الكاثوليكى الثاقبة دون أن تتسم بالمرونة المتغيرة .

وقد أوضحت فى كتابى « برتراند راسل المفكر السياسى » تأصل الروح الديموقراطية الليبرالية فيه منذ فجر حياته السياسية . فهو يعترض على سعى البلاشفة لاقامة نظام ديكتاتورى والاستيلاء على الحكم عن طريق الدم . ومن ثم فهو يحبذ — شأنه فى ذلك شأن الفابيين — فكرة الانتقال السلمى الى الاشتراكية عن طريق التوعية فى شتى المجالات ، وفى مجال التعليم بوجه خاص . وفى مقال كتبه بعنوان « سيلا وكريبديس » (أو الشيوعية والفاشيه) ، نراه يعدد الأسباب التى تدعوه الى رفض الشيوعيه فيما يلى : —

١ — انه لا يدين بالمذهب المادى رغم انه يناصب المثالية العداء الشديد .

٢ — ان ماركس نفسه ليس منزها عن الأخطاء واذا آمنا بغير هذا ، فاننا سنتردى فى وهدة عبادة السلطة الشيوعية لأنها غير ديموقراطية . وفى رأيه أن ديكتاتورية البروليتاريا ليست سوى سيطرة قلة أو ليجاركية ستعمل على خدمة مآربها متجاهلة المصلحة العامة ، دون رقابة من الرأى العام .

٤ — تتضمن الماركسية تمجيد العمل والعمال اليدويين بشكل ينفر منها الذين يقومون بالأعمال الذهنية فى حين أن من الواجب كسب عطفهم على قضية الاشتراكية لا تنفيرهم منها .

٥ — تقوم النفسية الشيوعية على الحقد والكراهية ، ولا يمكن أن تكون الكراهية اساسا سليما لبناء مجتمع صحى .

٦ — تحبذ الماركسيه الصراع الدموى ، فى حين أن الانتقال السلمى الى الاشتراكية هو أفضل سبيل .

وليس معنى هجوم راسل على الماركسية ، انه يناصب فكرة الاشتراكية العداء . بل انه **ينقد الماركسية كصديق لها يؤمن بجوهرها .** واذا قرأنا كتبه السياسة التى ألفها فى مطلع حياته نرى عطفه الأكيد عليها وتحمسه الشديد لها . ولكن تحمسه الشديد للماركسية لم يحل بينه وبين تبين عيوبها وما يكتنفها من مخاطر ، وخاصة بعد تطبيقها على يد البلاشفة الروس فى عام ١٩١٧ . فهو لا يريد للاشتراكية الغربية أن تلغ فى الدم مثلما فعلت الاشتراكية السوفيتيه . وليس أدل على ايمان راسل الراسخ بالمذهب الاشتراكى من دفاعه المجيد عن هذا المذهب فى كتابه المنشور بعنوان « فى مدح الكسل » الذى يتضمن مقالا بعنوان « دفاع عن الاشتراكية » (١٩٣٥) . كل ما هناك أنه يرفض العنف الذى تنطوى عليه الماركسيه ويؤمن كما أسلفنا بالانتقال السلمى من الرأسمالية الى الاشتراكية والذى لا ريب فيه أن تأصل التفكير الليبرالى فيه هو المسئول عن رفضه للصراع الدموى الذى تبشر به الماركسية ، كما أنه مسئول عن قدرته على تبين ما فيها من عيوب ومثالب . ويقول راسل فى هذا الصدد فى كتابه « فى مدح الكسل » : —

« ومن ناحيتى رغم اقتناعى الراسخ بالاشتراكية شأنى فى ذلك شأن أشد الماركسين تحمسا ، فانى لا أعتبر الماركسية انجيلا يبشر بالانتقام البروليتارى ، ولا حتى وسيلة لتحقيق العداله أساسا ، فأنا أنظر اليها باعتبارها أساسا ملائما للانتاج الآلى تتطلبها دواعى العقل باعتبار أنها تهدف لا الى زيادة سعادة الطبقة العاملة

وحدها ، بل الى سعادة الجميع باستثناء قلة ضئيلة من الجنس البشرى . واذا كان لا يمكن تحقيقها بغير تقلبات عنيفة ، فمرد ذلك أساسا الى العنف الذى يتصف به المدافعون عنها . ولكن شيئا فى الأمل لا يزال يراودنى فى أن يتمكن الدفاع عنها بأسلوب أكثر سلامة من التخفيف من حدة المعارضة التى تواجهها وجعل الانتقال الى الاشتراكية أقل دمارا » .

ولا يرى ماركس فى الظلم الاقتصادى كل ما يراه الماركسيون من بلاء وشرور . فالرأى عنده أن الظلم فى توزيع السلطة أشد سوءا من الظلم الاقتصادى . ويقول راسل فى هذا الشأن فى كتابه « تطبيق البلشفية ونظريتها » اذا تعين على أن اختار شرا اعتبره أعظم الشرور السياسية جميعا ، فسأختار الظلم فى توزيع السلطة . ومعنى هذا أن توفير الديموقراطية السليمة هو السبيل الوحيد لاقامة مجتمع اشتراكى قائم على العدل » . ومن ثم يحق لنا أن نصف هذا الفيلسوف بأنه اشتراكى ليبرالى .

وفى عام ١٩٣٨ نشر راسل كتابا بالغ الأهمية تحت عنوان « السلطان : تحليل اجتماعى جديد ضمنه رأيه فى السلطة وكل ما تتخذه السلطة من صور وأشكال . وفيه يعارض راسل آراء ماركس التى تذهب الى أن المصالح الاقتصادية هى التى تحرك البشر وتصوغ تفكيرهم وسلوكهم ، ويرى راسل فى الرغبة فى السلطان المحرك الحقيقى للناس ، وأن المال لا يعدو أن يكون مظهرا من مظاهر السلطان . ويتناول راسل فى هذا الكتاب الموضوعات التالية : النزعة نحو السلطان ، صور السلطان ، سلطان رجال الدين ، سلطان الملوك ، القوة الغاشمة ، السلطان الثورى ، السلطان الاقتصادى ، سلطان التأثير فى الرأى ، المذاهب كمصدر للسلطان ، بيولوجيا التنظيمات ، السلطان وأشكال الحكم ، التنظيمات والأفراد ، السلطان والاخلاق ، الفلسفات التى تدافع عن السلطان ، قوانين السلطان ، وترويض السلطان . وسنكتفى فى هذا المقام بعرض لبعض آراء راسل التى يتضمنها هذا الكتاب حتى نتبين أسلوبه فى التفكير ومغايرة هذا الأسلوب للماركسية .

يقول برتراند راسل فى الفصل الخاص بصور السلطان ان للسلطان صورا مختلفة . فهناك السلطان الجسدى الذى يتجلى فى حالة الزج بشخص فى السجن أو القضاء عليه مثلا . وهناك السلطان الاقتصادى الذى يمنح المكافأة أو يوقع العقاب ، كما أن هناك السلطان الفكرى الذى يتمثل فى التأثير فى آراء الناس كالدعاية والمدارس والهيئات الدينية والأحزاب السياسية وتتضح لنا سائر هذه الصور بجلاء عندما يتعامل الانسان مع الحيوانات حيث تختفى الحاجة لأن يخدع الانسان نفسه أو يزيف الحقيقة عليها .

ويضرب راسل بعض الأمثلة التى تبين ما يرمى اليه ، فيقول ان السلطان الجسدى يتمثل فى اكراه خنزير عنوة واقتدارا على الصعود الى ظهر مركب دون اكتراث بولولته وصرخاته . أما التأثير فى الرأى فيتمثل فى القصة المأثورة عن الحمار الذى تقدم اليه ثمار الجزر حتى يسير فى اتجاهها ظنا منه أنه يحقق مصلحته دون أن يدرى أن يخدم مصالح الآخرين . وهناك حالة وسيطة تتلخص فى تدريب الحيوانات على أداء ما يطلب منها من أدوار ، والتى تغرس فيها عادات معينة تحركها الرغبة فى المكافأة والخوف من العقاب وحالة القطيع الذى يصعد فى اذعان الى ظهر المركب وراءه زعيمه المشدود فوق السلم شبيه بحالة هذه الحيوانات المدربة . ويطبق راسل هذه الأمثله على الواقع السياسى الخاص بوصول هتلر الى الحكم ، فيقول ان الجزر الذى يغرى الحمار بالتحرك فى اتجاهه هو البرنامج النازى (بما فيه من الغاء الفوائد على الأموال) ، والحمار نفسه هو الطبقة المتوسطة الصغيرة . أما القطيع الذى يتبع زعيمه فى اذعان فهو الديموقراطيون والاشتراكيون الذين يتبعون « هندنبرج » . وتتمثل الحيوانات المدربة فى ملايين النازيين الذين يؤدون التحية النازية .

ويميز راسل بين نوعين من السلطان : السلطان التقليدى ، والسلطان المكتسب حديثا . وتؤازر السلطان التقليدى قوة العادة وسيطرتها . والسلطان التقليدى ، احساسا منه برسوخ قدمه ، لا يرى ما يضطره الى تبرير نفسه فى كل خطوة يخطوها ، أو اقناع نفسه أو الآخرين بثبات قدمه ، بحيث لا يستطيع أية قوة معارضة أن تطيح به ويقترن هذا النوع من السلطان التقليدى بالأفكار الدينيه أو شبه الدينية التى تدعو الى الاعتقاد بأن مقاومة الأوضاع القائمة شر . والسلطان التقليدى شعورا منه بالأمن الطمانينة لا يلتفت حوله مذعورا يبحث عن خونة يتربصون به . ولهذا فانه من المحتمل فى ظله تجنب الاستبداد السياسى فى أفظع صورة . والمظالم الراسخة فى تربة السلطان لتقليدى تتمتع بتأييد العادات المتوارثة بشكل لا يسمح لها أن تكون أكثر فظاعه من المظالم التى يمكن السماح باقترافها فى ظل حكم حديث العهد

يسعى الى اكتساب التأييد الشعبى الى جانبه • ويمثل عهد الارهاب فى فرنسا هذا النوع الثورى من الاستبداد ، كما يمثل نظام السحرة النوع التقليدى منه •

ويسمى راسل السلطان الذى لا يستند الى تقاليد سلطانا غاشما ، وهو فى العادة سلطان عسكرى يتخذ لنفسه شكل البطش الداخلى تارة او الغزو الخارجى تارة أخرى • وقد يتهافت السلطان التقليدى لتحل محله سلطة ثورية تتمتع بمؤازرة أغلبية الناس أو أقلية كبيرة منهم • والفروق التى تميز بين السلطان التقليدى والثورى والغاشم فروق نفسية فلا يكفى ان نسمى السلطان تقليديا لمجرد أنه يتخذ لنفسه صورا عتيقة ، اذ يجب أن نتمتع باحترام ينبع جزئيا من سطوة العادات والتقاليد • ويسمى راسل السلطان ثوريا اذا كان يعتمد فى مساندته على عدد كبير من الناس يربطهم مذهب عقائدى جديد أو برنامج جديد أو عاطفة جديدة مثل البرونستانتية والشيوعية والرغبة فى الاستقلال القومى • كما أنه يسمى السلطان غاشما عندما يستند فى قيامه على أفراد أو مجموعات من الناس تركهم شهوة السلطان ، ويضمنون ولاء المحكومين عن طريق بث الخوف والرعب فى نفوسهم وليس عن طريق التعاون معهم •

ويناقش راسل فكرة السلطان على المستوى الفردى ، فيخبرنا أن السلطان المتوارث (أى الارستقراطية) هو الذى خلق مفهومنا عن « الجنتلمان » الذى يكن الاحترام لمن هم فى مثل مكانته ، ينظر فى تعال وكبرياء الى من هم دونه • والمفكر ، كما نعرفه ، هو السليل الروحى للكاهن فى الزمان الغابر • ولكن المفكر فى العصور الحديثة بسبب ما ينشره من معرفة وعلم قد فقد ما كان لأسلافه فى الماضى من سطوة وقوة وبأس وأدى احساس المفكر الحديث بضعف نفوذه الى السخط الذى يقوده الى الالتجاء الى الشيوعية عندما يكون سخطه طفيفا ، والى الالتجاء الى برج عاجى يحبس فيه نفسه عندما تكون ابعاد سخطه عميقة •

هذه لمحة سريعة عن آراء برتراند راسل التى ضمنها كتابه « السلطان » • وبه اراد هذا الفيلسوف أن يدحض فكرة ماركس عن التفسير المادى للتاريخ • وفيه يسعى الى ان يثبت أن السلطان بصوره المختلفة ، وليس الاقتصاد ـ كما يذهب ماركس ـ هو المحرك الحقيقى للانسان ، وأن المال لا يعدو أن يكون مظهرا واحدا من مظاهر السلطان •

ونستطيع أن نتبين تفكير راسل الليبرالى وخلافه مع الماركسية من المحاضرة التى القاها فى انجلترا عقب عودته من زيارته الى المانيا التى قام بها فى عام ١٨٦٥ لدراسة اشتراكية ماركس على الطبيعة • كانت هذه المحاضرة اول محاضرة عامة يلقيها ، فلا غرو أن باتت أعصابه متوترة للغاية • ويذكر راسل فى هذا الصدد « أفزعتنى تلك المحاضرة وكنت أتمنى أن تنكسر رجلى قبل أن ألقيها • » ولم يستقبل الحاضرون محاضرة راسل فى الجمعية الفابية استقبالا حسنا • ولم يحالفه التوفيق فى الرد على الأسئلة والنقد الموجه اليه ، الأمر الذى دعا صديقه «جرهام والاس» الى ان ينتحى به جانبا بعد المحاضرة ويسدى اليه بعض النصح فى هذا الشأن •

وفي محاضرته انحى راسل باللائمة على الاشتراكيين (الماركسيين) الألمان ، لأنهم تجاهلوا ملاحظة طبيعة الانسان السياسية ملاحظة تجريبية ، ولأنهم اتبعوا مذهب ماركس فى الحرب الطبقية القائم على المعرفة القبلية وليس المعرفة التجريبية • وتلخصت وجهة نظر راسل فى أن الحرب الطبقية التى بشر بها ماركس لا تنطوى على خطأ من الناحية النظرية فحسب ، بل خطأ من الناحية التكتيكية أيضا ، وليس لها من النتائج التجريبية ما يبررها • ورأى أنها توحد جبهة الرأسماليين الألمان ضد الاشتراكيين بلا مسوغ : ـ « فقد أوضح ماركس للبرجوازية منذ البداية ما يتهدد وجودها من خطر تهديدا حقيقيا وهكذا نجد أنه حتى لو كانت نظرية الحرب الطبقية صحيحة ، فانه يبدو أن التصريح بها



يجانب الحكمة . وأن الاشتراكيين قد أخفقوا فى أن يروا أهمية الاقلاع الى أدنى حد من افزاع أعدائهم » .

وأنحى راسل على الماركسيين الألمان باللائمة أيضا لمناصبتهم الليبراليين العداء . اذ أن هذا العداء كان سببا فيما أصاب كلا الماركسيين والليبراليين من خسران . فقد أخفق الليبراليون فى الحصول على أصوات الماركسيين الانتخابية ، أما الاشتراكيون فقد حرمتهم آراؤهم المذهبية المتطرفة من وضوح الرؤية ، كما أنها نفرت المعتدلين من الحزب الاشتراكى « بسبب اعتراضه على الدين والعائله والوطن . » . ورأى راسل أنه لو أن الاشتراكيين أيدوا التقدميين الآخرين والليبراليين فى الانتخابات - بدلا من أن يخذلوهم - لاستتبع ذلك مزيدا من الاصلاحات .

وبالرغم من أن راسل كان يحمل على موقف الماركسيين الألمان ، فانه اعترف بتفوق الثوريه الماركسيه على الليبرالية العقلانية الباردة من حيث أن البرنامج الماركسى الشامل يستطيع أن يلهم الناس بحماس ونشاط وانكار للذات أعظم مما تلهمه الاصلاحات الليبرالية الجزئية الصغيرة . ويقول راسل فى هذا الصدد : -

« والذى صنعته الاشتراكية الماركسية من أجل العامل الألمانى ، والذى لا تستطيع الاشتراكيه المهادنه بكل تأكيد أن تفعله من أجل العامل البريطانى ، هو خلق الحماس المتأجج الذى يضارع الحماس الدينى . وجلبت الاشتراكية الماركسية بمجيئها بطبيعه الحال ، عدم التسامح والتعصب الطائفى اللذين تتسم بهما سائر الأديان الجديدة . ولكنها جلبت معها أيضا وحدة فى الصف وقوة فى القتال لا يستطيع غير الدين والوطنية خلقهما . ويبدو أنه يكاد يستحيل علينا أن نقرر اذا كانت المكاسب التى أحرزتها الماركسية فى ميدان القوة والتماسك يعادل ما منيت به من خسران فى مجال التسامح » .

ويد لنا هذا بجلاء على أن برتراند راسل كان يظهر - كما أسلفنا - غير قليل من العطف على الماركسيه فى نفس الوقت الذى كان يحمل فيه عليها .

وفى هذه المحاضرة التى ألقاها راسل فى الجمعية الفابية نراه يتنبأ تنبؤا مذهلا بالظروف التى تولى فيها هتلر مقاليد السلطة فى ألمانيا بعد انقضاء نحو ثلاثين عاما . فهو يقول : - « يكاد الليبرالى التقدمى ، **كما نعرفه فى انجلترا** ، لا يكون له وجود فى ألمانيا . وبدلا من حثه على المزيد من التقدمية ، نجد أن فزعه من الشبح الأحمر يدفعه الى النكوص على عقبيه . ونلاحظ فى نفس الوقت الاستسلام لكافة أساليب الخسف والاضطهاد وسوء الحكم ، لأن البورجوازية تستبشع الاشتراكية أكثر مما تستبشع الديكتاتورية العسكرية .

يتضح لنا بعد أن استعرضنا موقف راسل الليبرالى العجوز (كما وصف نفسه فى كتاب « رسل يفصح عما فى خلده ») من الاشتراكية الماركسية أنه يؤمن بقيمة ما تتضمنه من أفكار ومبادىء انسانية ، ولكنه يستنكر ما تدعو اليه من عنف دموى . وهو يريد من المجتمع الانسانى أن يصل الى الاشتراكية بالممارسة الديموقراطية الحرة وليس عن طريق اقامة ديكتاتورية البروليتاريا . واذا كانت سمعة الليبرالية قد ساءت فى العصر الحديث ، فمرد ذلك الى رفض الماركسيين أن يمدوا أيديهم الى الأحرار .

ويتضح لنا كذلك أن الزعم بأن الليبرالية مرتبطة بالرأسمالية - كما يدلنا على ذلك أصلها التاريخى - ارتباطا لا محيص عنه زعم لا ينهض على أساس . فقد استطاع هذا الفيلسوف العظيم أن يبنى جسرا يصل الليبراليه بالاشتركية وان يجمع بين الايمان بحرية الرأى والحرص على اقرار العدالة الاجتماعية والاقتصادية . وانه لأمر اليم على النفس أن نرى صوت الحكماء فى هذا العالم المجنون يضيع فى الفضاء .

رمسيس عوض

الإفريقانية أو الوجه الجديد للزنجية

محمد عبد الحميد فرج

منذ اللحظات الاولى لانعقاد مؤتمر الجزائر الثقافي الافريقى فى نهاية شهر يوليو من العام الماضى وحملات النقد العنيف تنهال بقوة على **((الزنجية))** باعتبارها تيارا فكريا اصبح يمثل اليوم فى نظر هؤلاء النقاد اتجاها ذا تأثير مضاد على حركة البعث الافريقى المعاصر .. بل ان بعض المثقفين الذين ابدوا رأيهم بصراحة تطرفوا في ادانة هذا التيارالى حد ان اتهمه **سيكوتورى** بأنه يخدم على المدى البعيد أهداف الاستراتيجية الاستعمارية فى افريقيا . والواقع ان هذا النقد لم يكن وليد المناقشات التى ثارت بحدة أثناء اجتماعات المؤتمر ، بل هو فى حقيقة الامر موقف قديم كان صداه قد بدأ يتردد بوضوح منذ زمن ليس ببعيد فى أوساط كثير من المثقفين الافريقيين .

والسؤال الذى يطرح نفسه في بدء مناقشة هذه القضية بكل جوانبها وابعادها المختلفة هو . **ماهى تلك الزنجية التى تثير كل هذا الجدل بين الانصار والمعارضين ؟** ويقودنا هذا السؤال المبدئى الى سؤال آخر . هل استمرت الزنجية فى الالتزام بموقفها الاول وتمسكت به دون أن تعبر هذه الحملات ماتستحقه من اهتمام ودراسة ، معرضة عنه ومن ماأثارته من قضايا ، أم قبلت بموضوعية أن تعيد النظر فى بعض الجوانب التى تركز حولها النقد ؟ . واذا كانت قد اتخذت الموقف الثانى فما هو بالضبط ابعاد التعديل الذى جاء نتيجة موقف المراجعة واعادة النظر .. هذا هو مجمل الاسئلة التى سنقلبها علىوجوهها فى محاولةلعرضهاوالاجابة عليها ، ولتفهم واحدة من اهم القضايا الفكرية التى تشغل المثقفين الافريقيين فى الوقت الحاضر والتى لانملك نحن أن نقف منها بمعزل أو أن نتصنع دور المشاهد السلبى بدون أن نشترك فى الحوار .

الزنجية والصراع الفكرى :

من اخطر السياسات التى اتبعتها القوى الاستعمارية فى افريقيا سياسة الاستيعاب الثقافى أو ماأصبح يعرف في قاموس السياسة الدولية باسم Assimilation وكان الهدف المستتر من وراء هذه السياسة هو طمس معالم التراث الحضارى للانسان الافريقى وذلك بالادعاء بأن افريقياليست لها اية حضارة أو ثقافة ، وبذلك يجد الافريقى نفسه عاريا عن كل مقوماته الثقافية والحضارية الذاتية ، ويصبح عليه بالتالى اذا أراد أن يعايش عصره أن يسلم لاوروبا بالسيادة وبالتبعية الثقافية والحضارية المطلقة ، **باختصار أن يلغى شخصيته القومية** .. ومن هنا ظهرت الزنجية كرد فعل تلقائى للبحث عن الذات الافريقية فى مواجهة الانسحاق الحضارى الذى يتهددها والذى تحاول أوروبا بالحاح أن تفرضه على الانسان الافريقى .

وفى أوائل الاربعينات برز جيل جديد من المثقفين الافريقيين لم يقبل سيل الادعاءات التى القتها الحضارة الغربية على تاريخ افريقيا وحضارتها ، وبدأ يتقدم بثبات يملاه الكبرياء الذاتى للتصدى لهذا التزييف وللدفاع عن وجود افريقياوعن حضارتها ... **لقد بادروا الى رفع شعار احياء الحضارة الافريقية القديمة وبعثها بكافة نواحى امتيازها وسلبياتها ، وأعلنوا اعتزازهم بهذا التاريخ فى مواجهة الزيف الاستعمارى الذى انكر الحضارة الافريقية واعمل فيها التشويه والتزييف.** وفى مواجهة التعصب للون الابيض ورفض العنصر الزنجى واحتقاره اعلنوا تمسكهم بالعنصر الزنجى وتعصبوا للون الاسود .. ويرمز لحركة التصدى هذه بالاسم الذى اختاروه عنوانا لهم وهو «الزنجية» ، لقد جسد ذلك الاسم فى نظرهم

● من غير الممكن إطلاقاً أن يوجد شعب بغير أن تكون له ثقافة مهما كان نوعها أو قيمتها ، لذلك فإن الجهود التى تنكر وجود الثقافة الزنجية هى فى نظرنا جهود باطلة تماماً وغير علمية على الإطلاق.

التحدى الذى رفعوه في مواجهة الجهود الاستعمارية المبذولة لمحو القارة الافريقية من عالم الوجود الحضارى .

وقد ركزت الزنجية فى كل حوار خاضته على حقائق كثيرة نذكر منها **((من غير الممكن اطلاقاً ان يوجد شعب بغير ان تكون له ثقافة مهما كان نوعها او قيمتها ، لذلك فان الجهود التى تنكر وجود الثقافة الزنجية هى فى نظرناجهود باطلة تماما وغير علمية على الاطلاق .. ان اية ثقافة لايمكن ان تنشا بلا تاريخ او بلا اصحاب تنتسب اليهم ، لان الثقافات لاتولد فجاة بين يوم وليلة وانما لابد ان يكون لها جذور ضاربة بعمق فى الماضى البعيد))** .

وقد تركزت منابر الزنجية الثقافية فى عدة مجالات كانت تعبر عن أفكار دعاتها ومثقفيها الذين كان على رأسهم «ايميه سيزير ، ليوبولد سنجور ، والاخوان بيراجو ديوب ، والبون ديوب» .. ومن اشهر تلك المجلات واهمها على الاطلاق مجلة «الوجود الافريقى» التى اعتبرت الناطقة الرسمية بلسان الزنجية .

بداية النهاية :

شهد عام ١٩٦٠ حدوث تحولات خطيرة فى حياةالقارة ، ففى بداية ذلك العام رفعت اغلب بلدان القارة أعلام الاستقلال الوطنى وبدات تخطو سنواتها حياتها الجديدة تحت شمس الحرية بعد أن رفعت عن كاهلها سنوات الاستعمار السوداء .. ولم يكن ممكنا لهذه التغييرات السياسية الهامة ان تمضي بدون ان تترك آثارها الواضحة على مسيرة الزنجية . ان تلك التغييرات قد دفعت بالقارة الى مرحلة جديدة تماما لها مقومات مغايرة لمقومات المرحلة الاستعمارية السابقة ، ولقد بدات تلك المتغيرات تمارس بالفعل تأثيرها فى الزنجية .

فمع بداية الستينات بدا أصدقاء الزنجية في أوروبا من المهتمين بمتابعة قضايا الثقافة الافريقية يتساءلون فيما بينهم .. **لقد تحقق الاستقلال القومى للقارة اخيرا ، فهل انتهت مهمة الزنجية ؟ وماهو مستقبلها ؟** وبدا فيما بينهم حوار حول المهمات التى يمكن للزنجية أن تؤديها من المرحلة الجديدة ، وفى مدى امكانية توافقها مع المكونات الجديدة .. وتوالت كتابات هؤلاء المثقفين ودراساتهم التى تلقىضوءا كشافا على الزنجية وتسلط عليهانظرة تحليلية نقدية يشوبها احيانا مسحة من القسوة العادلة هدفها الرئيسى هو الكشف من عوامل القوة الكامنة فى الزنجية والقادرة على الاستمرار فى اطار المتغيرات الجديدة وكذلك عوامل الضعف والسلبية للتنبيه اليها بغرض التخلص منها مساهمةمنهم فى صنع الثقافة الافريقية الجديدة .

آراء النقاد :

فى السطور التالية سنعرض بايجاز لآراء اثنين من هؤلاء النقاد الاوربيين ثم نتبعها برأى احد المثقفين الافريقيين .. لقد تركزت ملاحظات **جان بول سارتر** على الزنجية والتى اوردها فى سياق دراسته القيمة **((أورفيوس الاسود))** على تحديد عوامل الضعف الكامنة فى الزنجية . فعند الحديث عن طبيعة الزنجية وقدرتها على الاستمرار ذكر رأياً محددا مؤداه **((ان الزنجية بطبيعتهاالذاتية هى تيار مرحلى لايتضمن فى داخله صفة الدوام))** . ولم يكن سارترليلقى بهذا الراى بدون أن يرده الى عامله الاساسى الموجود فى داخل الزنجية

لقد لاحظ خطورة ذلك العامل وبادر الى التنبيه اليه صراحة بقوله «**ان نواة الصراع الاساسية التى تحرك الزنجية هو عامل اللون ، فالزنجية ماهى الا انعكاس ورد فعل للصراع العرقى**» .. لقد وضع سارتر يده بالفعل على نقطة الضعف الرئيسية فى الزنجية ، ولسوف يترتب على ذلك الراى نتيجة هامة تتعلق بمستقبل وجود الزنجية ، فمادامت تقف عند حدود رد الفعل ولاتتجاوزه ، فان انتفاء الفعل الاساسى سيؤدى بالضرورة الى انتفاء رد الفعل ، ولقد أدرك سارتر ذلك عندما قال «**اذا ماحدث وحل الصراع العرقى ولو جزئيا فان الادباء والمفكرين الزنوج لن تتبقى لهم قضية خاصة يدافعون عنها**» .. وكانت النتائج الاخرى التى خرج بها بعد التحليل منطقية عندما قرر «**ان معين الشعر العظيم الذى انتجته الزنجية سينضب لا محالة**» .

ولقد احتاج سارتر الى قدر كبير من الشجاعة الموضوعية ليعلن عن آراءه الصريحة فى حق الزنجية ، فنحن لاننسى انه كان من أكثر المثقفين الذين تعاطفوا مع الزنجية من قبل منذ ظهورها ، وتربطه علاقات الصداقة مع عدد كبير من شعراءها ولقد سبق أن احتضنهم فى ذات يوم حتى اطلق على شعرهم «**انه اكثر الشعر ثورية فى عصرنا**» .. ورغم الحدة التى شابت آراء سارتر فى الظاهر الا أنه لم يعلن افلاس الزنجية تماما ، فلم يبادر الى اعلان الحداد على مصير الشعر بسبب انتهاء دور الزنجية ، **بل كان** متفاءلا عندما لم يعتبر ان فيما سيحدث خسارة كبيرة «**ان لكل عصر شعره ، وفى كل عصر تصطفى ظروف التاريخ امة من الامم ، عرقا من العروق او طبقة من الطبقات لتتسلم الشعلة من جديد**» .

وان كانت آراء سارتر تعبر عن قطاع هام من قطاعات المثقفين فى أوروبا الا انها ليست الآراء الوحيدة فهناك قطاعات اخرى نأخذ نموذجا لها الكاتب البلجيبى الدكتور ليليان كستلوت وهى تمثل آراء المتعاطفين مع الزنجية ، فهو يستبعد تماما مجىء اليوم الذى تختفى فيه الزنجية ويؤكد على العكس ان لها دورا هاما ستلعبه فى الظروف الجديدة أو على حد تعبيره « **ان الزنجية قيمة باقية ومستمرة ولن تتجاوزها الظروف المتغيرة** » .

راى فرانز فانون :

اما الراى الثالث الذى نسوقه فى هذا الاستعراض النقدى للزنجية فهو راى المفكر الافريقى «**فرانز فانون**» الذى تعرض لذلك الموضوع فى كتابه الشهير « **معذبو الأرض** » ضمن تحليله للثقافة الافريقية المعاصرة . لقد انتهى فى تحليله الى آراء تتفق مع التى اوردها سارتر .. وعلى الرغم من أن فرانز فانون مثقف أسود تنتمى أصوله الى افريقيا ، الا انه كان اكثر قسوة فى ايراد الحقيقة بشكل سافر ومباشر وبعيدا عن اى روح للتعاطف ، وتلك الروح فى الواقع تنسحب على كل هذا الكتاب



العظيم برمته وليست فقط خاصة بالفصل المتعلق بالثقافة الافريقية وحدها .

لقد ترد فانون بصراحة وبصوت عال غير متردد « **ان المستقبل امام الزنجية مسدود تماما** » وزاد على ذلك بالتأكيد بقوله « **لن تكون هناك ثقافة زنجية في المستقبل** » .. وبعد ان اتفق مع سارتر في أن عامل العنصرية هي المحرك الاساسي للزنجية **وانها عامل غير** دائم ، طفق يسخر من الذين يضيعون جهدهم في محاولات احياء الزنجية عن طريق عقد المؤتمرات المتتالية باسم الثقافة الزنجية ، وسلط عليهم النقد اللاذع عندما وصف محاولاتهم هذه بالعقم وبأنها « **لا تزيد عن المقارنة بين جثث أو المضاهاة بين توابيت** » .

من خلال ذلك الاستعراض الموجز رأينا ان اغلب الآراء قد اتفقت على أن الزنجية تمر **بمرحلة حاسمة** ، وأن عوامل السلبية فيها قد تؤدي بها الى التحلل النهائي والى التقوقع والانعزال ثم الانفجار داخليا وضياع اثرها مع الوقت .

الافريقانية :

لقد ظهرت الحاجة الحادة الى **ضرورة حدوث** التطوير . وكان التساؤل يدور عما اذا كان ذلك التطوير المطلوب سيأتي الى الزنجية من داخلها أم من **الخارج ؟**. **ان جيل الادباء الافريقيين الجدد الذين عاصروا حصول** بلادهم على الحرية **لم يعد يولي الزنجية اية اهمية على** الاطلاق ولوحظ ان مدى الزنجية في انتاجهم الادبي اصبح **في غاية الفتور والضعف** .

وللحق فان محاولات التطوير لم تتأخر كثيرا عن موعدها حيث أن الرعيل الاول من ادباء الزنجية ومفكريها لم يكن قد انتهى تماما او فقد الاحساس برؤية التحولات التي احدثها تطور الزمن والتغييرات السياسية ومن ثم فقد انبرى بعضهم ليواجهوا تلك المهمة وكان **ليوبولد سيدار سنجور** من اكثر أبناء هذا الرعيل وعيا **لاهمية** هذه المتغيرات وادراكا لخطورة تأثيرها على الزنجية في المستقبل . لقد تصدى سنجور بشجاعة للقيام بواحدة من أصعب المهام التي تصادف أصحاب الحركات والتيارات الفكرية او الادبية ، تلك هي اعادة النظر في « **الزنجية** » ومراجعة ما اعتبر ثابتا منها في وقت من الاوقات ثم ادخال التطوير اللازم عليها . وكان واقعيا وبعيد النظر عندما ادرك أن الارض قد بدأت تنسحب من تحت الزنجية ، وليس بمستبعد اذا ما اصمت الاذن عما يوجه اليها من من النقد أن يأتي اليوم الذي تجد فيها نفسها بقية متجمدة من آثار فترة الكفاح السياسي الذي خاضته القارة ضد الاستعمار ، وانتهت فعاليتها وتحجرت واخلت





مكانها في متحف التاريخ الفكرى بمجرد حصول القارة على الاستقلال .

وسنحاول ان نعرض هنا فى ايجاز لأهم معالم محاولة التطوير التى قام بها سنجور والتى يمكننا أن نحددها بثلاثة ملامح رئيسية تبدأ بالاعتراف بعوامل السلبية الكامنة فى الزنجية وادانة هذه السلبية صراحة ثم تتطرق بعد ذلك الى تغيير التسمية القديمة واستبدالها باسم آخر هو « **الافريقانية** » ، واخيرا تحديد معالم ومقدمات هذه الافريقانية .

عرض لمحاولة سنجور :

لقد دعا سنجور فى البداية الى نبذ التسمية القديمة وهى « **الزنجية** Nègritude » والاستعاضة عنها بتسمية أخرى اكثر تناسبا مع الاوضاع الجديدة ولقد اطلق على هذه التسمية الجديدة « **الافريقانية** Africanite » .. ولما كانت هذه الخطوة تعتبر بمثابة انقلاب كامل وجوهرى للزنجية فقد وجد سنجور مايبرر تلك الخطوة فكتب يقول فيما يشبه الاعتراف الفكرى « **ان بناء مستقبل افريقيا لا يمكن ان يقوم الا على قيم مشتركة بين كل الافريقيين** » . ولقد انطلق من هذا التعميم الى تخصيص اضيق نطاقا فاضاف قائلا « **ان هذه القيم هى عبارة عن مزيج من عناصر عربية وعناصر زنجية مكملة لبعضهما** » .. ان ذلك الاعتراف الذى يصوغه سنجور على هذا النحو الصريح ليفجر مسائل فى غاية من الاهمية والخطورة ، فهو من ناحية مبدئية يعرى تماما ويدين واحدة من اخطر المسلمات التى كانت تملأ رؤوس المثقفين السود وتؤثر فى تكوين آرائهم ، وكانت تلك المسلمة تدعى « **ان الثقافة الافريقية هى فقط الثقافة الزنجية فى مناطق ما وراء الصحراء الكبرى** » ومن المهم هنا ان نلاحظ أن تلك المقولة غير الموضوعية كانت تتجاهل ثقافة وحضارة الشعوب الأخرى التى تسكن القارة ، ولم يكن صعباً أن ندرك أن القصد من هذا التجاهل المكشوف هو التفرقة بين ثقافة الشعوب الافريقية منعا لاحتمالات التقارب ودرءا له ..

وبهذا التصحيح الذى أورده سنجور اتسع النطاق الجغرافى للافريقانية بحيث فتحت ذراعيها لتحتضن وتتعايش ايجابيا مع **الثقافات الأخرى التى تعيش فوق** ظهر القارة منذ زمن طويل ولها وجودها المادى والحضارى الذى لاينكر ، والذى يمارس تأثيره غير المحدود على قسم كبير من بلدانها وشعوبها .

والسؤال هو **كيف استطاع سنجور ان يفلت من تأثير تلك المسلمات ويصل الى هذه الحقائق ؟** لقد اضطر الى ان يعكف على دراسة تاريخ افريقيا من جديد بعد ان نزع الأوهام الاستعمارية من رأسه ، وقد انتهى من دراسته الى ان اكد ماسبق ان ذكرناه ثم أضاف سنجور عليه « **ان الامتزاج والتفاعل بين العناصر العربية والزنجية قد تحقق على مستويين ، الاول مستوى الاجناس والشعوب اى الامتزاج بين السلالات الافريقية الزنجية والعربية ، اما المستوى الآخر فهو التزواج بين الثقافات العربية والثقافات الزنجية الافريقية** » . وبذلك الرأى هدم سنجور كل ما اجهد الاستعمار فى بنائه من الاكاذيب والاوهام الفكرية وأوضح الحقائق التى بذل فى سبيل اخفاءها وانكارها كل جهده أيضا ..

ولم يقف سنجور فى نقده الذاتى عند هذا الحد ، بل خطا خطوة اكثر جراة عندما ابدى **تأييده لمواقف** من يدينون الزنجية بالعنصرية وبالشوفينية ، وبذلك التقى مع ما أورده **سارتر وفانون** . ولقد وجد سنجور فعلا أن هذا العامل هو الذى جعل الزنجية تتميز بالتحجر وعدم المرونة فدعا الى اسقاط هذا العامل نهائيا من مكونات



الزنجية وصرح بأن المقومات الجديدة التى تقوم عليهـا **الافريقانية** لن تلتزم بالتعبير عن جنس بعينه بل ستعبر عن سائر الاجناس التى تعيش فى افريقيا « **ان القيم الجديدة التى تكون الافريقانية هى قيم ثقافية فى الاساس ولا ترتبط بالجنس** » .

ان هذه النتائج التى توصل اليها سنجور فى حقيقتها كانت صدى لما كان قد بدأ يسود فى اوساط المثقفين الافريقيين من ثورة على الماضى **حطمت فى طريقها عددا كبيرا** من السموم الفكرية التى كان الاستعمار يبثها من خلال اجهزته ، واكتشف هؤلاء المثقفون حقيقة هذه المسلمات وانها تطبيقا لسياسة البلقنة الثقافية ذات الهدف المحدد وهو منع حدوث تقارب بين شعوب افريقيا السوداء وبين الشعب العربى فى الشمال . **وكان هؤلاء المثقفون الواعون الذين حطموا هذه الآراء المزيفة هم انفسهم الذين استداروا ليوجهوا النقد العنيف الى الزنجية ، الامر الذى دفع سنجور الى سرعة القيام بمحاولة تطويرها .**

تقييم :

اذا حاولنا أن نقيم بسرعة تلك المراجعة والنقد الذاتى التى مارسها سنجور فاننا نبدى عليها عدة ملاحظات ، **أولها** ان محاولة سنجور وان كانت مبادرة طيبة ودعوة مفتوحة للمراجعة واعادة النظر الا انها لم تلق بعد صدى قويا ، فمازالت نغمة الزنجية تتردد هنا وهناك بنفس المفهومات القديمة ولم يأخذ الحوار بين أنصار الزنجية صفة الجدية بعد .. ثانيا ، ان عمر هذه المراجعة والتفكير فيها بصوت عال ثم الكتابة حولها لايتعدى سنوات معدودة ، الامر الذى يجعل الافريقانية تدور فى اطار الحوار الفكرى المفتوح والذى لم يرتق بعد الى درجة المدرسة الفكرية المستقرة ... ففى المهرجان **الاول للثقافة والفنون الافريقية** والذى عقد فى داكار عام ١٩٦٦ علت أصوات الزنجية وأعلامها على أصوات المراجعة الخافتة ، خاصة وأن داكار كانت تعتبر المعقل الرئيسي للزنجية فى القارة وموطن عدد كبير من دعاتها ، وفى نهاية المؤتمر تحدد لعقد المهرجان الثانى مدينة الجزائر فى عام ١٩٦٩ .. وخلال السنوات الثلاث التى تخللت انعقاد المهرجانين عادت أصوات المراجعة الى الظهور وارتفع صداها ، فان انعقاد المؤتمر القادم فى الجزائر وهى تمثل احد المراكز الثقافة العربية فى شمال الصحراء الكبرى ، كان يعنى ان تمسك انصار الزنجية بدعاواهم سيبدو شاذا . ومن هنا فقد بدأت تظهر للنور فى استحياء أول الامر **ثم علانية فى النهاية كتابات لسنجور ولغيره من دعاة المراجعة تدعو الى تطوير الزنجية .**

والامر الذى لاشك فيه أن كثيرا من عوامل السلبية التى اخذت على الزنجية يرجع سببها فى الاساس الى الحالة المرضية التى ولدت فيها الزنجية والظروف المعاكسة التى صاحبت ظهورها فى البداية مما سبب لديها مارأيناه من أوجه النقص الواضحة والناتجة عن عدم وضوح الرؤية فى المرحلة الاستعمارية السابقة التى امتلأت بالعقد والمشكلات .

وليس ثمة خلاف فى ان الاوساط الثقافية فى القارة ترحب كثيرا بدعوة المراجعة والتطوير التى يرفع لواءها سنجور ، والتى يرى فيها الا مناص من التفاعل مع الثقافات الاخرى الموجودة فى القارة والتعامل معها اخذا وعطاء ، وان كان فى اعتقادها ان جهود سنجور وحدها لاتكفى فيجب ان **تبذل معها جهود اخرى ، يجب ان تتضافر جهود المثقفين فى سائر انحاء القارة ليدخلوا فى حوار ايجابى مع الافريقانية وان يضيفوا اليها حتى يساعدوها على التخلص من بقايا مرحلة العنصرية والشوفينية وحتى تكون جديرة بتمثيل ثقافة افريقية حقيقية .**

محمد عبد الحميد فرح

البحر والأسطورة ودراما الإنسان

د. نعيم عطيه

يعتبر فنانو الاسكندرية الثلاثة عادل المصرى واحمد عزمى وفاروق شحاتة نماذج ناضجة لما تسهم به القريحة المصرية فى مجال « الحركة التعبيرية » وهى حركة من أغنى الحركات الفنية فى العالم ، ورغم قدمها فهى دائبة الاستمرار والتجدد لانها فى الواقع انما تعبر عن حاجة ملحة فى اعماق النفس البشرية .

وولد فنانو الاسكندرية الثلاثة فى تواريخ متقاربة ، فقد ولد كل من عادل المصرى وفاروق شحاتة عام ١٩٣٨ أما أحمد عزمى فقد ولد عام ١٩٤٠ وقد درس ثلاثتهم بكلية الفنون الجميلة باسكندرية وتخرجوا منها بمرتبة الامتياز عام ١٩٦٢ وعملوا بها معيدين منذ تخرجهم .

ويقولون فى كاتالوج معرضهم المشترك الذى اقيم بقاعة الفنون الجميلة بباب اللوق بالقاهرة فى فبراير ١٩٦٩ .

« التقينا معا في ميدان الفن منذ عشر سنوات (عام ١٩٥٨) .. ومن الواضح ان لكل منا تجربته التشكيلية الخاصة ولكن الهدف واحد .. واختار كل منا منهجا يسير عليه وكان منهجا نابعا من صميم احساسنا بانسانيتنا وضرورة وجود الفن الذى يعبر عن الحياة .. » .

عالم التصوف والدين

ويبدو المصور **عادل المصرى** ذا حس دينى مرهف ، وترفرف صوفيته على انتاجه التشكيلى .. انه يحب الصمت والتغلغل الى الأعماق الانسانية .. وعندما يصور الحيوان من ثور وحصان وعنزة فهو يصورها بعشق الانسان البدائى لها .. ذلك الانسان الذى ملأ جدران كهوفه بصور الحيوان الذى يحيا طوال النهار مطاردا قانصا له ، يدين له بغذائه ودفئه وأدواته وسلاحه وزينته . ثم صار يرسمه فى خطوط واثقة مبسطة على جدران الأغوار السحيقة من كهوفه حتى يطرد من حوله الوحشة ، ويجد فى كنفها الأمن والحماية من ظلمات المجهول .

ويبدو تأثر عادل المصرى بالفنون البدائية ايضا فى الوقار اللونى الذى يلتزمه فى لوحاته ، فالوانه البنية والرمادية المحلاة بالأصفر والأحمر والأسود ميالة على اى حال الى القتامة، رغم أنها الوان دافئة . وهو يهتم باللون وليس بالضوء . ففى أعماله تركيز على الضوء النابع من العناصر اكثر من التركيز على الضوء الساقط عليها من الخارج .

ويبدو فى لوحات عادل المصرى وفرة فى

- يبدو المصور عادل المصرى ذا حس دينى مرهف ، وترفرف صوفيته على انتاجه التشكيلى ، انه يحب الصمت والتغلغل الى الاعماق الانسانية .
- ومع لوحات احمد عزمى ندخل الى عالم الاحلام والاساطير ، فكل شيء حتى مظاهر الحياة اليومية ، يكتسى بطابع الحلم الرائق ويتشرب بالوانه المنسابة .
- اما عند فاروق شحاته فنلتقى بالموضوع العالمى الانسانى الشامل حيث الجوع والموت ، الحب والعذاب ، القتل والتحطيم .

الموضوعات فهو يطرق البورتريه (بورتريه دراسة أصباغ وزيت سنة ١٩٦٤ وبورتريه دراسة أصباغ وزيت سنة ١٩٦٨ وبورتريه زيت ١٩٦٧ وبورتريه امرأة زيت عام ١٩٦٥ وبورتريه بنت الليل زيت عام ١٩٦٣) والدينيات (بورتريه يوحنا ـ زيت ١٩٦٧ والمسيح زيت عام ١٩٦٨ والمسيح الأسود زيت ١٩٦٨) والطبيعة الصامتة (طبيعة صامتة خامات١٩٦٧) والمناظر الطبيعية (الأرض زيت ١٩٦٥) والحيوان (الثور الجريح زيت ١٩٦٠ وثور زيت ١٩٦٨ وثور أصباغ ١٩٦٤ وعنزة دراسة زيت ١٩٦٨ والحصان الأحمر زيت ١٩٦٨) والموضوعات الانسانية بصفة عامة (القيد زيت ١٩٦٨ ومأساة الانسانية زيت ١٩٦٨ وحنين زيت ١٩٦٨ والم زيت ١٩٦٨ وانحراف زيت ١٩٦٨) والجسم العارى (عريان دراسة اصباغ وزيت عام ١٩٦٤) على انه أيا كان اسهام عادل المصرى فى هذه الموضوعات التى طرقها كثيرون غيره من قبل الا انه لا يبدو أصيلا وجديدا بقدر ما يبدو عندما يختار موضوعا من صميم حياة أهل البحر ليستخلص منه أعمالا فنية جديرة بالاحترام . ان عادل المصرى كفنان اسكندرى يتجلى على الأخص فى « موضوع الصيادين » وهو يعالجه بنزعته الصوفية والمأساوية فيحدثنا من خلال الوان داكنة ضبابية الى حد ما عن التصاق الصياد بقاربه وحياته فيه بحيث ينغلق العالم عليه وتصير هذه الأخشاب النخرة السوداء هى عالمه كله .. وفى النهاية قد يكون فى هذا القارب هلاكه ، بل وقبره أيضا .

ان لوحات مثل « الصياد وقاربه » (زيت ١٩٦٣) و « الطائر والمراكب » (زيت ١٩٦٧) هو ما يمكن أن يقدمه فنان سكندرى يبحث بكد واخلاص عن موضوع يتفرد به .

عالم الأحلام والأساطير

ومن لوحات أحمد عزمى ندخل الى عالم الأحلام والأساطير . كل شيء ، حتى مظاهر الحياة اليومية ، يكتسى بطابع الحلم الرائق ، ويتشرب بألوانه المنسابة . وترقى التكوينات الى مرتبة الايحاء بما هو أعمق من الأحاسيس الوقتية ، وأبعد من الأفكار العابرة ، وتطل اللوحة لا كمجموعة من الملاحظات الدقيقة بل كشحنة من ذبذبات الروح الشفافة .

ويبدو الحلم على الأخص في المعالجة اللونية، فكل الوحدات تعطى ايقاعا وذبذبة وتذكرنا حركة اللون بقماش الشوادر الشعبى . كما



يبدو فى الغاء القوانين الطبيعية فيصبح المخلوق الذى يصنعه الفنان اثيريا ينفتح على العناصر الأخرى فى الوجود الذى يتحرك فيه ، فلا يحول الجسد من أن تبدو البيوت والتلال والشجر من خلفه وذلك بفضل شفافية ذلك الجسم الذى يبدو بللونيا الى حد كبير ، ورافضا لقانون الجاذبية الأرضية ، فيكون مع ما حوله نوعا من الترابط والحركة . ويتحقق ذلك جزئيا أيضا بالشكل الدائرى غير الكامل المتمثل فى الأقواس وعلاقاتها بعضها ببعض . وتتداخل عناصر المنظور فى سيمفونية من التلاقى بين الجو والطائر والمخلوق الانسانى والبيوت والجواد والشجر مما يجعل الأبعاد الواقعية قليلة القيمة، كما يصبح البعد الزمنى على الأخص غير موجود .

ويستخدم أحمد عزمى خطوطا مرنة غير متصارعة أساسا ، وليس فى اجسامه زوايا حادة على الاطلاق . وليس للتحديد الخارجى للشكل قيمة عنده بينما تبدو حركة الخط مهمة . فاليد قد تبدأ بسمك وتنتهى بسمك آخر . ويستفيد المصور الشاب فى بناء أسلوبه بتتابع الوحدات الزخرفية التى عرفها الفن الاسلامى . ويستفيد بالنسيج القبطى على الأخص فى الغاء البعد الثالث والارتكان الى اسلوب التسطيح ، مما يوصل الى الايحاء بأن اللوحة انما هى نسيج سجاد ، كما فى لوحته « صندوق الدنيا » سنة ١٩٦٦ . والبعد الثالث فى رأى أحمد عزمى يضعف من التصميم المطلوب ، لأن التصميم الذى يريده هو « تصميم بنائى » وليس للأشكال من قيمة جمالية الا فى خدمة التصميم فحسب ، فالباب الذى في لوحة « صندوق الدنيا » لا يمثل دخولا الى المشهد أو خروجا منه ، ولا يحقق بعدا ثالثا بل هو فى التحامه بالمقدمة يحقق التناسق للمجموع .

يتلاشى الواقع فى لوحات احمد عزمى مع بقائه غلالة رقيقة تتشح بها الأساطير . وهى أساطير تحكى عن الرجل والمرأة ، عن الصد والود ، التمنع والاقبال ، عن العاشق الجسور يخطف فتاة الأحلام ، عن « الصياد وعروس البحر » عن الفارس والجواد ، عن « الفتاة والطائر » و « غزالات القمر » ، عن السانتور ذلك الحيوان الخرافى الذى نصفه انسان ، يخرج من البحر يسبى حسان الشاطىء بقوة عضلاته وفورة رجولته . فى لوحة « الصياد وعروس البحر » يتمثل التكوين فى شكل انسانى طولى هو الصياد فى قاربه وشكل انسانى عرضى هو عروس البحر فى أسفل القارب ، وهى تدعو الصياد الى أن ينضم اليها ويلحق بها ، وهو



« أسطورة »

للفنان أ . عزمي

يتردد بين اغراء المراة الساحرة وبين عيـــاله وزوجه ، فيبدو الكرب والصراع فى نظرته ، وهو يجذب شبكته بينما يهمس فى أذنيه الصـــوت الفضي ، صوت الجنية خانقة البحارة والصيادين ، ممزقة الشباك محطمة القوارب والآمـــــال ، الباكية عند الصخور تنشد الحب وحـــرارة القبل ، ويعلو غناؤها الشجي فى الليالي المقمرة وتلمع جدائلها الذهبية فى ضوء النجوم .

وصورة المراة عند أحمد عزمي مستمدة من حصيلة ذكريات . فهى ليست امراة واقعيـــة من لحم ودم مثل عاريات محمود سعيد . بل ان فى الشكل تحويرا واضحا يقصى كل خلفيـــة جنسية أو حسية ولا يستبقى الا ايحاء بالليونة والخفة رغم الملاءة الظاهرة . وفى الوجـــوه مسحة من « الفن القبطى » واذا قيل أنهـــــا وجوه رومانية وبطلسية عرفتها الاسكندرية عبر تاريخها فيجب الا ننسى أن الرومــــــانى والبطلسى فى مصر تاثر وتشرب بالفن القبطى كثيرا .

يقول الفنـــان أحمد عزمي فى صدد معالجته للأسطورة انه يحاول أن يجعل منها تشـــكيلا وليس أدبا حتى لا يخرج عن مجاله كمصور لغته الخطوط والألوان وليست العبارات والكلمات ، الا أن انسيابية اللحن وانتظام الايقاع الشعرى ، وطلاوة الأحدوثة هى أمور تلمســـها بيسر خلف « اللغة التشكيلية » التى يلتزمها المصور الشاب .

نحو الموضوع العالمى الشامل

اما عند **فاروق شحاتة** فنلتقى بالموضـــوع العالمى الانسانى بشكل شامل : الجوع ، الموت ، الحب ، العذاب ، التحطيم والقتل .

وفاروق شحاتة من أبرز فنانى الحفـــر ، وقد مارس بنجاح الطباعة على الخشب الأبيض والأسود والطباعة الملونة ، وطباعة الليتوجراف والأوفست والمونوتيب ، وكلها خامات لها تكنيك يقبل عليه فاروق شحاتة ويطوعه فى خـــدمة الصورة ، وهو يميل الى اللوحات ذات الأحجام الكبيرة حتى تأتى الرؤية شاملة واخاذة .

وكثير من اعماله حازت على جوائز عالمية ، عرض فى بينالى اسكندرية من ١٩٦٢ الى ١٩٦٦ وفى بينالى باريس وأوديسا وموسكو وروما من ١٩٦٥ الى ١٩٦٨ . وقد رشح لتمثيل الجمهورية العربية المتحدة فى بينالى فينيسيا سنة ١٩٧٠ . وله مقتنيات فى متحف باريس للحفر وهو متحف يضم أعمالا لجميع مصورى الحفر فى العالم ، ويعتبر مكتبة متخصصة في هذا الفرع من الفن .



« اسطورة الصياد وعروس البحر »

للفنان أ . عزمي

كما حازت أعمال فاروق شحاته على شهادات تقديرية فى كثير من المعارض الدولية كان آخرها الشهادة التقديرية التى منحت له فى معرض الشباب فى صوفيا سنة ١٩٦٨ .

وكان تعليق الصحافة عن معروضاته فى موسكو انها أعمال فيها تجسيم لمحنة الانسان المعاصر تجسيما بلغ قمة الدراما وعنفوانها .

كما أشارت الصحافة الاسبانية الى اعماله بشكل ملحوظ عندما عرض مجموعته عن السد العالى فى مدريد وغرناطة ما بين عامى ٦٦ و١٩٦٧ .

ولا شك أن الدراما صفه ملفتة للأنظار أينما عرضت لوحات فاروق شحاتة فهو لا يهتم بالشكل المظهرى للانسان – بلحمه وزيه وزينته بل هو يخوض فى أسرار النفس البشرية ، ويقف بجانب كل انسان سحقته بعنف الظروف الاجتماعية والنفسية . ويلجأ فاروق شحاتة الى الرمز كثيرا ، ويستعين فى ذلك على الأخص بالطير والحيوان ويحمله بمضمون انسانى زيادة فى التعبير ، فنجد من طيور الليل البومة بعينيها المستديرتين ونظراتها الثابتة ، وهى نذير شؤم لارتباطها بالجيف والظلمات . ومن الرموز التى استخدمها فاروق شحاتة ايضا الغراب ، والعصفور المقتول او الجريح وقد اطبقت عليه أنياب قط شرش أو ذئب ضار ، مما يثير فى النفس احساسا ممزقا بسحق القوى للضعيف .

ومن الحيوانات التى يعكف فاروق شحاتة على استخدام طاقاتها الرمزية « الضباع » والثعالب البرية والقطط غير المستأنسة ونخص بالذكر فى هذا المقام لوحاته « الطائر الجريح » سنة ١٩٦٤ وهى طباعة خشب ملون من مقتنيات متحف الفنون الجميلة بوزارة الثقافة و« الطيور » (خشب أبيض وأسود) و « الضباع » (طباعة خشب ملون) .

ولئن كان فاروق شحاتة يرقى الى الموضوع العالمى فهو يستخدم له احداثا محلية . فموضوع اللاجئين مثلا الذى صوره فاروق شحاتة كثيرا هو موضوع يستتر وراءه شحنة هائلة من الألم الممض حكى مأساة الانسان أينما كان سواء فى فلسطين أو فيتنام أو الكونغو . ومن لوحاته البارزة فى هذا الموضوع « القضية » (طباعة خشب أبيض وأسود) و « طفلة من القدس » (طباعة خشب ابيض واسود) و « نظرة الى الوطن السليب » (طباعة ليتوغراف) و« الصرخة » (طباعة خشب أبيض وأسود) و « لاجئة » (طباعة ليتوغراف وهى من مقتنيات متحف باريس) .



« الأم »

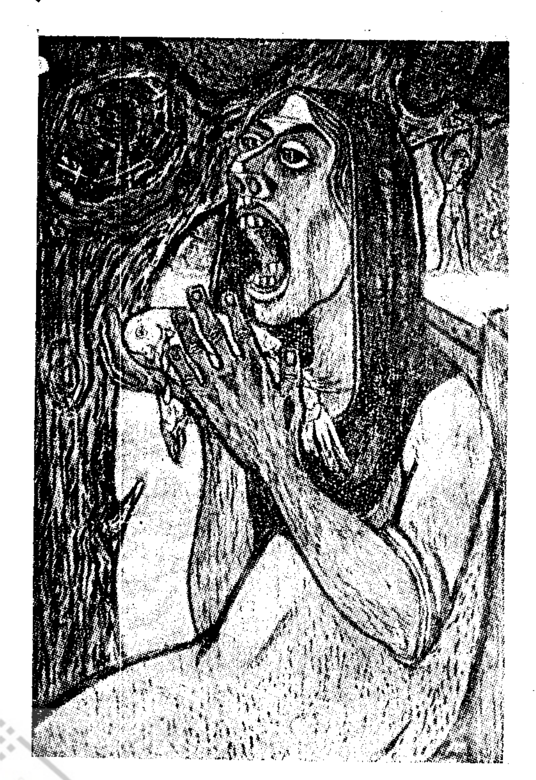
للفنان ف . شحاته

ودراما فاروق شحاتة أقرب الى أن تكون دراما صامتة فهى تتجلى فى النظرات النفاذة المتهمة والشفاة المزمومة والتجاعيد التى تغطى الوجنات الشاحبة والأذرع المعروقة ، والأصابع المتقلصة فى اصرار وعناد من وراء الأسلاك والقضبان والأسنان المكزوزة فى شراسة أو ألم ، وذلك كله فى شكل سكونى يتحاشى النبرة الخطابية والحركات المسرحية التى تؤدى بالعمل الفنى الى الميلودراما . ونخص بالذكر فى هذا المقام لوحته « الليل الطويل » سنة ٦٦ طباعة لبتوغراف وآلام سنة ٦٦ وهى من مقتنيات متحف باريس . ويتأكد الصراع على الأخص عند فاروق شحاتة من خلال التضاد بين الأبيض والأسود والغوامق من الأخضر والبنى والأزرق.

الوجوه غارقة فى حزن مأساوى ، تغلى وراء قسماتها مراجل غضب وازدراء ، ولكنها وجوه لأناس لا يعترفون بهزيمة ولا تحطم ، فان الأنف والذقن والشفتين والحاجبين والتجاعيد تكسو هذه الوجوه بصلابة جرانيتية وتعكس ارادة أصحابها الفولاذية .. انهم وراء الأسلاك ، محاصرون ، فقدوا كل شىء .. المأوى والملبس والأهل .. ولكن الشىء الذى لم يفقدوه هو الاباء والعزيمة .. فلا زالت تنضح من القسمات كبرياء ليس أمامها سوى الصمود .. فعندما يصل الانسان الى نقطة الصفر فلا يبقى له الا ان يقاوم حتى بأظافره التى ينزف من حولها الدم. ويبدو ذلك جليا فى لوحات فاروق شحاتة « من خلال الأسلاك » (طباعة مونوتيب ١٩٦٢) والأم (١٩٦٦) و « وجه من وراء الاسلاك » (١٩٦٥ مونوتيب ملون) .

وفى خضم كل هذه المعاناة والنكبات التى حطت على الكواهل وخضبت الوجوه ، لا زال يومض بصيص من أمل فيضىء المستقبل فى ظلمات الحاضر . فها هى وردة صغيرة تمد بها يدان خشنتان الى انسانين وراء الأسلاك الشائكة .. وردة أوراقها من فولاذ لا يلين . رواها كل ما فى القلوب من تصميم وما فى الصدور من رجاء وثقة بالمستقبل . (لوحة عيون وزهرة ـ طباعة ليتوغراف) أو ها هى قطيطة صغيرة بين ذراعى امرأة لا يخلو وجهها من وسامة بدائية رغم كل العذاب والجوع والهلع الذى لوى قسماتها فزاغت نظراتها واتسع محجراها .. وتقوس منكباها .. واخشوشنت بشرتها ووجنتاها .. ولكن القمر لازال فى الأعماق يتسلق السماء بعناء وكد .. (لوحة مواساة طباعة خشب ملون سنة ١٩٦٦) .

ولا زالت العينان تنظران الى اعلى .. الى



«الطائر الجريح»

للفنان ف . شحاته

السماء .. فى ايمان وعقد الذراعان على الصدر باصرار وعزم وشجاعة « انسانة » طباعة على النحاس ــ متحف باريس ١٩٦٦ » .

وحتى الحب عندما يتناوله الفنان فاروق شحاتة فهو يغوص الى العلاقات الحزينــة والرباط الانسانى الذى يغذيه ويدعمه الشقاء والفاقة والمحنة . ففى لوحة « المحبين » (طباعة ليتوغراف) نلحظ وضع يد الرجل رغم خشونتها على كتف الشريكة الحبيبة ، والالتصــاق بين جسدى الرجل والمرأة كأنهما جسد واحد .. المرأة تعاضد الرجل وتقف بجانبه تبث فيه القوة والصبر فهى لا تطلب الحياة الرغدة والفراش الوثير والثياب الناعمة بل هناك الحيــاة بكل خشــونتها وفظاظتها وضراوتها تحـوط بهما . ومع ذلك فهما متحدان كصخرة فى وجـــه العاصفة .

عالم النقاء والرطوبة والاصالة

وازاء لوحات فنانى الاسكندرية الثلاثة نحس بأن ثمة عالما نقيا رطبا أصيلا قد هبت نسائمه علينا . ان أعمال الفنان احمد عزمى بأثيريتهــا وألوانها المشربه بروح البــحر تجعلنــا نحيا لحظات فى الاسكندرية وكذلك عندما يعرض علينا الفنان عادل المصرى جوانب من حياة الصيادين وعلى الأخص مراكبهم واسماكهم وما يحط على قواربهم من طيور نهمة صــغيرة نحس بأن الاسكندرية ليست مجرد مدينة بل هى عــالم كبير متكامل البنيان .. أما عندما نقف أمــام لوحات الفنان فاروق شحاتة فاننا نحس بأننا أمام الانسان حقا .. الانسان الذى يصرخ ويتهم ويرجو من اخوانه البشر فهما أكثر وحبا أعمق . وأن أعمال الزملاء الثلاثة يمكن أن تكمل بعضها بعضــا .

وتختفى عند فاروق شحاتة تلك الليونة فى الخطوط التى رأيناها عند زميله أحمد عزمى . فهذا الأخير ينقلنــا عبر لوحاته الأثيرية الى عالم الحلم الرقراق حيث تنساب الصور مثل أنغام موسيقية تحملها نسمات فى سكينة الليل . أما فاروق شــحاتة فهو يقف على ارض الواقع الخشنة يخوض فى الطين والعرق والدماء . واذا

كانت خطوط احمد عزمى قد خلت من التضاد التراجيدى ، فان خطوط فاروق شحاتة مثل ابر الشوك والياف الشجر وجذوع النخيل ، مثل خطوات على ارض موحلة . فهو ليس مصورا غنائيا مثل زميله أحمد عزمى .. وفى هذا المقام يزداد اقترابا من زميلهما الآخر عادل المصرى الذى تنبثق الضراوة التراجيدية عنده لا من خطوطه ولا من صميم الموضوع المعالج بحرارة صوفية .

ولئن كان يخشى على فاروق شحاتة أن تتحول أعماله الى مجرد اكلاشيهات وملصقات اعلانية اذا لم يعن باستجلاء موضوعات جديدة موضوعات تتصف كسابقتها بانسانيتها ودراميتها فاننا نرجو من عادل المصرى وقد طرق باب عالم يتأجج بأنفاس بشر مكافحين وينضح بطعم الملح والصدأ هو عالم الصيادين وبقواربهم وشباكهم وصيدهم واسماكهم وعواصفهم وأبنائهم ونسائهم المنتظرين عودتهم الى أكواخهم على الشط ، بكل أتراحهم وأفراحهم وآمالهم واخفاقاتهم — فاننا نأمل ان يطيل عادل المصرى وقوفه عند هذا العالم الواقعى الأسطورى المأساوى معا وأن يتخذه موضوع حياة او على الأقل يتغلغل الى أعماقه ليستخلص منه صيدا وفيرا يصلح مادة خصبة لأعمال كثيرة مقبلة . فاذا كان من اكبر المشاكل التى تعترض الفنان العثور على عالمه وشخوصه فان عادل المصرى قد وضع يده على كنز لا ينضب بهذا الموضوع الذى يجمع بين العالمية الانسانية والمحلية السكندرية .

وبالمثل فان أحمد عزمى وقد اختار عالم الأساطير والأحلام مادة لفنه فانه يستطيع أن يثبت وجوده ويكتسب طابعا مميزا اذا عكف على استجلاء الأساطير السكندرية على الأخص فيقدم تراثا فنيا جديرا بالاعتبار وما أحوج الفنان فى هذا السيل المنهمر من الأعمال الفنية التى تطالع العالم كل يوم بل كل لحظة — ما أحوج الفنان الى أن ينتسب الى موضوع مميز يلتصق به ويكرس فرشاته له .

نعيم عطية

الكلمة فى دنيا الصراعات

حوار مع كاتبة يوغوسلافية

أجراه : فوزى سليمان

خلال اقامتها فى مصر حاولت ان تبحث عن الروح الأصيلة التى تميز أدبنا من خلال لقاءاتها مع أدبائنا ومفكرينا فالتقت **بتوفيق الحكيم ويحيى حقى وتيمور ولويس عوض** وكامل حسين ونجيب محفوظ وغيرهم ٠٠ حاولت أن تستشف من خلال اللقاء ومن خلال ما ترجم من أدبنا روحنا الخالصة ٠٠ وقد سبق أن جذبتها الهند بتراثها الحضارى وخرجت بعد أربع سنوات بدراسة عن الأدب والشعر الهندى كما ترجمت **كاماشوترا** الملحمة الهندية والقديمة وكثيرا من أعمال **رايندرات تاجور** ٠٠ وقد أتيح لى أن أكون معها فى بعض لقاءاتها مع الكتاب المصريين ٠٠ وكثيرا ما كان يدور الحوار بينها وبينهم حول دور الكلمة فى عالمنا المادى المضطرب ٠

وكان هذا من خلال حديثى معها ٠

اقدم لك اسمها أولا ٠٠ انها الكاتبة اليوغوسلافية فيسنا كرمبونيتش ٠٠ اديبة وشاعرة وناقدة ٠٠

دور الكلمة

بدأت حوارى معها متسائلا :

● ماذا يمكن أن تفعله الكلمة فى عالم الصراع والمنازعات ٠٠ هل يمكن أن تقوم « الكلمة » بدور فى سبيل السلام ؟

تقول الكاتبة اليوغوسلافية فيسنا كرمبونيتش :

ـ ان « الكلمة » قد اخترعها الانسان من أجل هدف واضح هو الاتصال ٠٠ هذه هى مهمتها الأولى ٠٠ ان يفهم الناس بعضهم البعض الآخر ٠٠ لكن رغم هذا الأصل الذى يدعو الى التفاؤل فان للكلمة تاريخا يقلل من شأنها خاصة فى عصرنا الحديث حيث أصبحت الكلمة تخدم غرضا مناقضا تماما للغرض الأصلى ٠٠ انها اليوم فى خدمة « منع الاتصال » وطمس الحقيقة

ولابد أنك تعنى بالكلمة ٠٠ حكمة الناس الطيبين فى عالمنا ٠٠ كلمة الأنبياء ، والعلماء ، والكتاب ، والفلاسفة والمصلحين الاجتماعيين ، وكل أصحاب النوايا الطيبة ٠٠ وهؤلاء ـ بكل أسف ـ لا يمثلون الا قلة ٠٠ ولا نسمع كلمتهم غالبا بين الجماهير ٠ فان ما يصل الى أسماعنا يوميا هى « كلمات » محترفى الكلام ٠٠ كلمات مزيفة خاوية تقصد أن تخفى أكثر مما تبين ٠



ف . كرمبونيتش

وهنا يكمن الصراع . فان الكلمات الصادقة تكافح الكلمات المزيفة .. وهذه بدورها تقوم بهجوم مضاد ضد الكلمات الصادقة .. وهذا النزال بين الكلمات الصادقة والمزيفة نزال يائس .. يدور بلا رحمة .. وتخلق كلمة الحق هذا النزال في وجه المزيف والتضليل .. هذه رسالتها .. وبالتالي فهي تتعرض للهجوم وللضغوط .. نعم .. ان هذا النزال ليس من أجل « **أن تكون أولا تكون** » **فحسب بل هو صراع** لن يصل الى نهاية .. نزال خالد .. **لانه ليس** مجرد نزال بين كلمات بل **بين قوتين أساسيتين** ومتضادتين في حياة البشر .. **قوى التقدم** ، وقوى التخلف .. **تعبر عنها مجموعات مختلفة** من الناس وتقف وراءها **طبقات نفسية مختلفة** .

اما عن النتائج العملية لهذا الصراع الأبدي فانه يبدو لى أنها نتائج مرحلية .. ويبدو لى كذلك أنه لا يوجد في هذا الصراع رابح مطلق أو خاسر مطلق .. الا يذكرك هذا باسطورة الصراع بين « **حورس** » **و** « **ست** » الذى يدور ويستمر كدوران الحياة الميكانيكى .. ! ان أساطير الشرق الأوسط حول وحدة النور والظلام لها دلالات غنيه .. خذ مثلا المفهوم الايرانى عن الصراع بين **أورموسد وأريمان** . ومن ثم بين **الآلهة أو البشر قد شهد تغلب أحد المتصارعين على الآخر !**

وقد تقول أننا لسنا الا بشرا أمدنا في الحياة قصير وعلى هذا فاننا نهتم بانجاز شيء حسب مقاييسنا حتى اذا كان وقتيا ، فنعتبر تحقيق ولو ذرات من الحقيقة الصغيرة عملا كبيرا .. كذلك نعتبر التعادل بين كمية الكذب وكمية الصدق نجاحا ضخما .. ولكن هناك للأسف كذبا أكثر من الصدق .. وآلاما أكثر من الأفراح ، وشرا أكثر من الخير .. **ومحققى محاكم** تفتيش أكثر ممن هم « **جاليليو** » **أو** « **برونو** » .

هذا صحيح .. ولكن دائما جاليليو هو الذى ينتصر .. وليس البابا .. المسيح وليس **الامبراطورية الرومانية العاتية** .. ان الكلمات تستمر تعيش في أفواه الناس الآخرين حينما يسكت الفم الذى تحدث بها . وعلى هذا فانني أجيبك على سؤال « **ماذا يمكن أن تفعل الكلمة في عالم الصراع هذا** » **أقول أنها يمكن « أن تكافح وتصارع من غير ان تكون دائما منتصرة »** .

ومن الطبيعي ان كفاح الكلمة ليس هو كفاح السيف فان الكلمة لا يمكن أن تؤثر بالعنف .. **وهى لا تلجأ الى الشعارات أو الى المنشورات** أو المناورات السياسية .. ان هدفها الوحيد هو **الكرامة الحقيقية للبشر .. أن تسعى نحو الحقيقة .. وتعطى الحقيقه** .

دور الكاتب أو الفنان

● اذن ٠٠ كيف يمكن أن يؤثر الكاتب أو الفنان فى مجتمعه ؟

ـ اننى حقا لا أدرى كيف ٠ اننى أعرف فقط أن وضع الفنان اليوم هو وضع عجيب ومحط لكرامته ٠ فالناس لا يحتاجون اليه الا كنبات للزينة ٠ اذهب واسأل أول رجل يقابلك فى الطريق : ماذا يعنى بالنسبة اليه الفن والفنانون ٠٠ انه سيجيبك أنه لا متسع من الوقت لديه لمثل هذه الأشياء التافهة ٠٠ واذا أخذت تسأل رجلا بعد رجل حتى تصل الى المائة فسيكون الرد : « **الفن ٠٠ نعم انه جميل ٠٠ انه يهبنى نوعا من النسيان فى هذه الحياة اليومية الرتيبة** »

ولكن الفن ليس شيئا تافها كما أنه ليس مخدرا ٠٠ **ان الفنان ليس للزينة أو التسلية ٠٠ انه قائد روحى مسئول ٠٠ فيلسوف عملى ٠** هذا يعنى أنه يجيب عن التساؤلات الهامة فى حياتنا ٠٠ وغالبا ما يمضى الناس فى الحياة من غير أن يجدوا الاجابة على هذه التساؤلات ٠٠ التى يعمل الفنان على ان يرفعها الى مرتبة الوعى وان يثرى العالم الداخلى للانسان ٠٠ وبهذا الاثراء فى العالم الداخلى يحدث تغيير الى الأفضل فى عالمه الخارجى الذى سيكشف عن وجه خبىء ساحر لم نكن نحلم به من قبل ٠٠ وسيزداد فهم الناس بعضهم لبعض ٠٠ ولما حولهم من أشياء ٠٠ ولانفسهم ٠٠ وبهذا الفهم يمكن أن يغدوا مخلوقات أفضل وأكثر بهجة ٠

هذه هى وظيفة الفن ٠٠ أن يثير التغير فى الناس

ـ ومن خلال الناس ـ فى المجتمع ٠

وقد يثور هنا سؤال آخر : كيف يتأتى ذلك ؟ ٠٠ والفنانون رغم ما يحملونه من سنابل ذهبية فى أيديهم ـ **أمام أبواب الجمهور المغلقة** ، لان المفاتيح ليست فى جيوبهم بل فى جيوب هؤلاء الذين يرسمون السياسة الثقافية ٠٠ وهم بدورهم ، **يتحكم فيهم اذواق الجماهير من أنصاف المتعلمين بذوقها الهابط الانتهازى ٠٠ انهم يقدمون الى هذه الجماهير فنونا غير حقيقية ، متعة رخيصة ، واثارات مخدرة كالأفيون ـ بالجريمة والعنف ،** والواجب الارتفاع بمستوى الجماهير لا الهبوط بمستواها ٠

ومرة ثانية أتساءل ٠٠ كيف ؟ اننى لا أدرى ٠٠ ولكنى أعرف أنه طريق طويل يستلزم وقتا وحكمة لما يستلزم وضع الأشخاص المناسبين فى الأماكن المناسبة ٠٠ الأشخاص الذين يمكن أن يفهموا أن السلع الروحية ليست تجارة تعود بالربح ٠٠ بل ان «العائد» سيجىء متأخرا ربما بعد جيل أو جيلين ٠٠ فان أثر الموسيقى الرفيعة أو اللوحة الملهمة أو الأدب الراقى لن يظهر الا بعد وقت طويل وحينئذ ستعطى ثمارا أكثر مما يمكن أن يحسب بالمال ٠

كيف ٠٠ ؟ ان الناشر الذى يقوم ـ بنية طيبة ـ بنشر عشرة كتب عن طرزان حتى يستطيع أن يصرف على كتاب لكافكا يقوم بعمل أكثر ضررا مما يظن ٠٠ فان هذه الكتب العشرة سيكون لها أثر تخريبى كبير فى القراء ٠٠ ومن الصعب بعد هذا أن يجد كتاب واحد جيد له مكانا فى مثل هذا المحيط ٠٠ واذا لم ينادى ـ الى ايقاف كل الانتاج الهابط ـ بدءا من الأفلام السينمائية ٠٠ فكيف يمكن أن تأمل فى بدء عملية « اعادة التعلم » للجماهير ؟

اعادة تعليم الجماهير

ـ أترين أن الموقف نحو الفن والفنان كان دائما فى اطار هذا التصور ٠٠ أم أنه كان فى الأزمنة السابقة موقفا مختلفا ؟

ـ كان الموقف مختلفا ٠ فالقبائل العربية كانت تسجد لله شكرا اذا اكتشفت شاعرا بين أفرادها ، فقد كانوا يحتاجون الى الشاعر ليرفع من روحهم المعنوية ويوقظ وعيهم ٠٠ ويثير ذكريات القبيلة وأمجادها ٠٠ **ان قبيلة بلا شاعر كانت محلا للرثاء ٠**

وفى الأزمنة القديمة فى غاليا واليونان كان الشاعر أقرب الى الكاهن له مقعدا الشرف على مائدة الرؤساء ٠٠ كان اداة اتصال مقدسة ٠٠ وهذا العصر الذهبى الذى نأسف عليه لم يكن اسطوريا كما قد نظن ٠٠ **لقد ازدهر هذا العصر**

الذهبى فى الهند لعدة قرون . ان « **العصر الذهبى** » هو كل عصر كان الحكام يفضلون فيه القلم على السيف . نعرف عن مثل هذه العصور فى الصين وفى الهند من خلال الفنون والآداب التى انتجتها .. أن مثال أفلاطون عن الفلاسفة كقادة مجتمع قد تحقق هنا فى الشرق .

الشرق والغرب

● يدعونى تحمسها هذا للشرق أن أسألها .. **هل يمكن لثقافة الشرق الروحية أن نقف فى مواجهة ثقافة الغرب وحضارته المادية ؟**

تقول ـ اننى أعتقد أن الثقافة لا يمكن الا ان تكون روحية لأن القيم التى تعبر عنها قيم روحية وليست مادية . وفى كل من الشرق والغرب تساعد الثقافة على الاثراء الروحى . ولكن السؤال هو : **كم من المساحة يعطى كل من هذين العالمين ـ الشرقى والغربى ـ للثقافة** . هنا يختلفان الى درجة كبيرة تصل الى حد التناقض . فالمبدأ السائد فى المدنيات الشرقية هو أن الثقافة عنصر جوهرى وأساسى فى حياة الانسان ، فى حين تتناول مدنيات الغرب الثقافة كنوع من الترف .. شىء يمكن أن نصيبه خلال ساعات الفراغ القليلة لغرض هروبى .. ويبدو لى أن الثقافة تأخذ فى الاضمحلال فى اللحظة التى لانجد وقتا متاحا لها . واعتقد أن الثقافة يجب أن تهيمن على كل وقتنا .. لا أن ترتشف فى ساعات خاصة منعزلة مثل شاى بعد الظهر .. قد تقول أن قراءة كتاب أو الاصغاء الى الموسيقى .. الخ من المظاهر الطيبة للثقافة . ومع هذا فهناك بعض الناس أميون ولكنهم أكثر ثقافة ممن يترددون على المسارح ومعارض الفنون .. **ذلك لأنهم يملكون الحب والبصيرة المتعمقة فى عالم القيم الروحية .. هذا هو عالم الفن والثقافة** . وعلى هذا القياس فان جماهير الفلاحين فى الهند هم أكثر الناس فى العالم ثقافة رغم انهم علميا ١٠٠٪ أميون .. ليس عليك الا أن تذهب وتلتقى بقروى هندى .. فانه سيحدثك لساعات طويلة عن الصراع الأخلاقى فى **بها جافاد جيتا (وهو كتاب لا يقرأ بل ينشد)** وستدهشك ملاحظاته الذكية وتفهمه لحقيقة الانسان الباطنية وبالعكس اذا التقيت بخبير غربى فى الالكترونات تجده أشبه ببربرى حديث مادام لا يعنى بشىء خارج نطاق تخصصه المحدود (**وقد لا تزيد اهتماماته باستثناء تخصصه عن كرة القدم او السعى للكسب المادى**) ويمكن أن أقول أن المثال الأول هو الغالب فى الشرق والثانى هو الغالب فى الغرب .

تسألنى اذا كان الشرق الروحى يستطيع ان يقف فى مواجهة الغرب المادى .. انه حقا لمن الأصعب أن نحافظ على الشىء الطيب والجيد من أن نحطمه .. فان المدنية التكنولوجية لأوربا الغربية وأمريكا تسيطر على معظم عالمنا الكبير . ورغم أن آسيا تختلف كثيرا عن أوربا وأمريكا فاننا قد بدأنا نشهد حقيقة جديدة هى أن هذا الاختلاف بدأ يضيق شيئا فشيئا .. ولا شك أن التكنولوجيا تستتبع موقفا فى الحياة مختلفا وقيما مختلفة .. ورغم أن التكنولوجيا غير ملائمة مع العقلية الآسيوية التقليدية الا أن الثورة التكنولوجية تجبر آسيا اليوم على أن تغير طرق حياتها التى ورثتها عن آلاف من السنين .. وصفاء سلوكها القدرى .. ومزاياها الروحية .. ومن هنا تلحظ شيئا من النفور والمقاومة فى آسيا ضد هذه التكنولوجيا الوافدة حيث تشعر الروح الآسيوية انها مقبلة على تغيير كبير يهددها بالموت . وقد لمست أنا شخصيا فى الهند ـ ونوعا ما ـ فى مصر تشككا وتخوفا من كل شىء يأتى من الغرب كنوع من الدفاع عن النفس ـ يخشون أن يهدد بتحطيم تقاليدهم الروحية .

تلاقى الحضارات

ولكن لا يمكن لانسان أن يعيش وحيدا فى هذا العالم أو أن ينعزل بعيدا عنه ان امتزاج الحضارات يزداد يوما بعد يوم فى حدة وعنف .. ولعل المثال البارز هنا فى الصين ، فقد ظلت الصين لآلاف السنين تتمسك برفضها العنيد لكل شىء أجنبى .. والآن تتقبل ايديولوجيه أجنبية ونظاما ولد ونشأ فى ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة بالعالم الغربى . وبهذه الحقيقة يمكن ان ندرك كيف أصبح هذا العالم صغيرا .. ولكن ماذا فعلت الصين بهذه السلع الأجنبية : النظام وهو كلية عقلى رياضى .. انهم ربطوا بينه وبين تقاليد العبادة . ولعل هذه هى البداية ـ دعنا نأمل ـ فى صيغة للجمع بين الشرق والغرب ، وليس احتواء أحد من الاثنين للآخر .. فان هذا التجميع مصدر اثراء رغم أنه يبدو فى البداية

بمظهر عنيف ولا انساني كما في حالة الصين ٠

(الواقعية الاشتراكية)

● **يعن لي بعد هذا أن أسأل الأديبة القادمة من يوغوسلافيا عن رأيها في الواقعية الاشتراكية ٠٠**

تنبرى قائلة : انني لا أفهم كيف يحدد الأدب بهذه التعريفات السياسية والاقتصادية ٠٠ واذا اعترفنا بوجود شيء يسمى الواقعية الاشتراكية فيجب أن تقر بوجود **واقعية رأسمالية** أو واقعية غير منحازة (!) ٠٠ وهذا بلا شك أمر عجيب ! فان للأدب مقاييسه الخاصة ولا يمكن أن تفرض أى حركة سياسية أو أى نظام اقتصادى اسمه عليه ٠ ان الكتاب في مثل هذه النظم يمتدحون – وبالتالى تمتدحهم – السلطات السياسية الرسمية ٠ يذكرني هذا بشعراء البلاط في العصور الوسطى ٠٠ فهؤلاء الشعراء كانوا أشبه بحيوانات مدللة يعنى بهم أسيادهم مكافأة لهم على تغنيهم بمجدهم ٠ هؤلاء الشعراء قد وقع عليهم ظل النسيان مع أسيادهم ٠ وبالعكس **فان تاريخ الأدب يخلد ذكر هؤلاء الذين تغنوا بحرية بما أحبوه ، وهؤلاء الذين أدركوا أن السيد الوحيد للفنان هو ضميره ذاته !**

● هل يعنى هذا أن البيئة السياسية والاجتماعية الاقتصادية ليس لها أثر على الفنان ؟

– لها تأثير بلا شك ، فان العصر والظروف الاجتماعية والسياسية لابد أن تطبعه بطابعها شاء أم لم يشأ ٠ لا يمكن أن يتجنب الفنان هذا الأثر حتى اذا كتب عن جمال القمر أو الماضى السحيق ، فانه دائما يعكس عصره ٠ ولكن هذا التأثير الطبيعى أمر مختلف كل الاختلاف عن الدعاية السياسية المقصودة ٠٠ **فالفنان الحقيقى هو « دعاية » لنفسه !**

(في الأدب اليوغوسلافى)

● **دعينا بعد هذا ننتقل الى بلادك لنسألك عن الملامح الرئيسية في الأدب والفن اليوغوسلافى الراهن ٠٠**

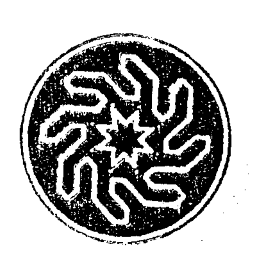
– ان الفنون والآداب اليوغوسلافية هى ثمار امتزاج طويل بين الشرق والغرب ٠ ميراثنا الثقافى ميراث غير متناسق بين التكوين السلافى التقليدى الذى حفظه شعرنا الملحمى و لحضارة البيزنطية بفلسفتها الصوفية ، والنفوذ التركى في ظل الطغيان العثمانى ، وحدث اتصال خصب في أجزاء بلادنا الشمالية والغربية مع المدنيات الايطالية والنمساوية والمجرية ٠٠ من كل هذه العناصر ولد حاضرنا ، ولكن ليس كل حاضرنا فهناك جزء أهم تأثر بعصرنا الراهن واتجاهاته ٠ وعصرنا لا يعترف بالحواجز السياسية بالنسبة للثقافة ٠٠ ومن هنا فان الأدب والفن اليوغوسلافيين المعاصرين يسهمان في الدائرة الثقافية التى يطلق عليها عادة **الحضارة الاوربية** ولكنهما لا يمكن أن تظل محصورة في النطاق الجغرافى لهذه القارة القديمة ٠٠ فالأفضل أن يطلق عليها دائرة الحضارة الصناعية التى تحتوى أكثر من قارة ٠

هذا التكوين الثقافى والفنى يشمل روافد فكرية تلتقى في هذا النهر الكبير للمجتمع التكنولوجى ٠٠ الذى تزداد اتصالا به أكثر فأكثر على الأيام ٠٠

ماذا يعنى هذا ؟ يعنى اننا وقد اثرينا بهذا الميراث القديم الذى أشرت اليه – فان الكاتب والفنان اليوغوسلافى المعاصر يعيش الصراع بين الانماط التى تورثها عن السلف وبين الطرق التكنولوجية الحديثة ، وهو حساس للغاية بهذا الصراع ٠٠ ولا يمكن الا أن يكون هكذا ٠٠ فان تطورنا السريع من المستوى الزراعى الى الصناعى ينعكس على الفكر العام ويجد له تعبيرا خلال محاولات التجريب في الشكل الفنى ٠

● **يهمنا ان نعرف شيئا عن الجيل الجديد في يوغوسلافيا ٠٠ وكيف يعانى هذا الصراع ؟**

– ان الجيل الجديد الذى ولد بعد الحرب بعد



ما بدأ هذا التغير الكبير **فى المجتمع** يعانى هذا الصراع ويشعر به شعورا قويا .. انه يستشعر انه صراع بين الانسانية والميكانيكية فى مثل هذه البيئة الصناعية . وانه ليحتج بشدة ضد **الحط من الانســانية** الذى يشـجع عليه النظام التكنولوجى .. ويكافح ضد الانسان الحديث الذى يبدو كالانسان الآلى .. وينتقد هذه الحياة ذات البعدين .. ؟

- أى بعدين تقصدين ؟

- بعد يتطلب الأشياء المادية الحديثة المريحة .. وبعد آخر لا يريدها فالمواطن الحديث فى المجتمع الصناعى يجاهد للحصول على الأجهزة التكنيكية الحديثة .. ثم سرعان ما يعمل على التخلص منها ومن أجل الحصول على الأحدث والافضل من معدات بالمنازل أو سيارات أو أشياء صغيرة مثل أحدث الأزياء والأدوات يشعر أنه مساق الى **شرائها** .. ثم بعد هذا يحاول التخلص منها حينما تعدو « **مودة** » قديمة . شراء ثم بيع .. حركة ميكانيكية مثل بندول الساعة .. ولكن رغم هذه الحضارة التكنولوجية ذاتها فان هناك احتجاجا ينمو ويزداد ضد هذه الحياة ذات البعدين ..

● أى احتجاج تقصدين ؟

- حركة الهيبيز .. فهى حركة أصيلة وان كان يبدو احتجاجا من نوع ملون وفاضح .. ولكنها حركة تقاوم هذا السباق الجنونى من أجل الرفاهية المادية . وان كان ليس هناك اختلاف بين الهيبيز السلبين وبين عصابة «كون» الايجابية فى افعالها .. فكل منهما يرفض المدينة الحديثة التى وجد نفسه فيها !

● لكن ما هو الخطأ فى الرفاهية المادية ... لماذا لا يحق لانسان ان يجهز بيته باجهزة حديثة .. أن المجتمع الاشــتراكى يسـعى الى تحقيق الرفاهية لكل فرد ..

- ليس هناك خطأ .. لكن اذا كانت هى الهدف الوحيد الذى يسعى اليه الانسان فان هذا ليس خطأ فحسب .. بل كارثة ..

الى خارج الحدود

- حســنا فلنعد الى حديثنا عن الأدب اليوغوسلافى .. الى أى حد استطاع أن يخترق الحدود الى العالم الخارجى ؟

- لقد شاهدت السنوات الأخيرة اكتشاف الدوائر الثقافية فى أوربا لأهمية آداب الشعوب الصغيرة وفنونها .. وكان الأدب اليوغوسلافى من هذه الاكتشافات .. وفى فترة ما بعد الحرب ظهرت أكثر من الف طبعة لأعمالنا الأدبية فى الخارج . وفى عام ١٩٦١ نال الروائى والقصاص اليوغوسلافى « **ايفو اندريتش** » جائزة نوبل عن كتابه « **جسر على نهر درينا** » (أعتقد أنه أول كتاب يوغوسلافى يترجم فى مصر) كما جذب كتاب يوغوسلافيون آخرون اهتمام محبى الأدب فى كل أنحاء العالم .. لعل أشهرهم هو **ميروسلاف كريجا** وهو من أهم المرشحين لجائزة نوبل هذا العام ، وقد ترجمت أعماله فى المسرح والرواية والشعر والقصة الى عشرين لغة .. ويعتبره النقاد الفرنسيون من بين قمم الكتاب والمفكرين فى أوربا .

ولكن لا أثقل عليك بالأسماء سأكتفى بذكر كاتبين اثنين ذلك لان أعمالهما ستنشر بالعربية فى القريب .. احدهما د . كوســيتش وهو روائى معروف كان أول كتبه « الشمس بعيدة » عن الحرب العالمية الأخيرة وقد طبع عشرين مرة فى يوغوسلافيا وحدها .. وسينشر فى القاهرة .. أما الثانى فهو **م . سليموفيتش** وهو كاتب مسلم أحدث كتبه « **الموت والدرويش** » مترجم الى ١٥ لغة أجنبية وسينشر فى القاهرة خلال الشهور القادمة فى ترجمة عن الأصل اليوغوسلافى بقلم دكتور حسين عبد اللطيف .. وهناك أكثر من مشروع للترجمة الى العربية فى طريقها الى التنفيذ .

لوحة الغلاف





للفنان العالمي المعاصر هنري مور الذي ولد عام ١٨٩٨ في كاسل فورد بمقاطعة يوركشير بانجلترا ، والذي يعد قطبا من اقطاب فن النحت المعاصر ، وعلما من اعلامه البارزين .

وهو من الفنانين القلائل الذين يؤمنون بأن الطبيعة مصدر كل نحت ممتاز ، وهو في بحثه قد ينظر بعين العالم العارف الذي يستخلص قوانين للطبيعة والحياه والنمو ، وقد ينظر بعين الفنان الحساس الذي يستشعر جمال البناء وقوته . وعموما استطاع هنري مور أن ينجح في الحصول على شكل جديد للتكوين العضوي بلغ فيه مرتبة لم يبلغها فنان غيره ، مرتبة جعلت منه فنانا متميز الشخصية ، متفرد الاسلوب ، يبث في نحته روحا رقراقة متدفقة الحياة .



رقم الايداع بدار الكتب
١٩٧٠/١٤٠